الرسالة الشرفية
في تقاسيم العلوم اليقينية

(متنی فارسی از سدهٔ هفتم هجری)

ابوعلی حسن سلماسی
(م بعد از ٦٢٤ ق)

با مقدمه و تصحیح
حمیده نورانی نژاد
محمد کریمی زنجانی اصل

بسم الله الرحمن الرحیم

دانشگاه تهران

مرکز بین المللی گفتگوی تمدن‌ها

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

سلسله انتشارات

همایش بین المللی قرطبه و اصفهان
دو مکتب فلسفهٔ اسلامی در شرق و غرب

اصفهان ۷-۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱

(۱۴)

زیر نظر و اشراف

دکتر مهدی محقّق

رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
مدیر مؤسسّهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک گیل

تهران ۱۳۸۳

الرسالة الشرفية
في تقاسيم العلوم اليقينية

(متنی فارسی از سدهٔ هفتم هجری)

ابوعلی حسن سلماسی

(م بعد از ٦٢٤ ق)

با مقدّمه و تصحیح

حمیده نورانی نژاد

محمّد کریمی زنجانی اصل

سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
شمارهٔ ۲۹۱

سلماسی، حسن بن ابراهیم، قرن ۷ ق.
الرسالة الشرفیة فی‌تقاسیم العلوم الیقینیة / ابوعلی حسن سلماسی؛ زیرنظر و اشراف مهدی محقق؛ با مقدمه و تصحیح حمیده نورانی نژاد، محمدکریمی زنجانی اصل. ـ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی: دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
۲۰۰، 11 ص. : نمونه. ـ (سلسله انتشارات همایش بین المللی قرطبه و اصفهان دو مکتب فلسفه اسلامی در شرق و غرب اصفهان ۷-۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱؛ ۱۴) (انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ ۲۹۱)
ISBN : 964-7874-37-5

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه: ص [۱۷۵] - ۱۸۷.
نمایه.
۱. علوم اسلامی -- رده‌بندی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. رده‌بندی علوم -- متون قدیمی تا قرن ۱۴.
الف. محقق، مهدی، ۱۳۰۸ - . ب. نورانی نژاد، حمیده، ۱۳۵۹ - ج. کریمی زنجانی اصل، محمد، ۱۳۵۲ -.
د. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. هـ. دانشگاه تهران. و. عنوان.
۵ر۸س/Q۱۷۷ ۰۰۱/۰۱۲
کتابخانه ملی ایران ۳۵۹۵۷-۸۲م

الرساله الشرفیه فی تقاسیم العلوم الیقینیه

ابوعلی حسن سلماسی

مقدمه و تصحیح: **حمیده نورانی‌نژاد، محمد کریمی زنجانی‌اصل**

مدیر اجرایی انتشارات همایش: فاطمه بستان‌شیرین

چاپ اول، ۱۳۸۳ □ شمارگان ۳۰۰۰ نسخه

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

دفتر مرکزی: تهران - خیابان ولی‌عصر - پل‌امیربهادر - خیابان سرگردبشیری (بوعلی) - شماره ۱۰۰
تلفن: ۳-۵۳۷۴۵۳۱، دورنویس: ۵۳۷۴۵۳۰

دفتر فروش: خیابان انقلاب بین خیابان ابوریحان و خیابان دانشگاه - ساختمان فروردین - شمارهٔ ۱۳۰۴، طبقه چهارم - شماره ۱۴؛ تلفن: ۶۴۰۹۱۰۱

ISBN : 964-7874-37-5 شابک: ۵-۳۷-۷۸۷۴-۹۶۴

قیمت
۲۵۰۰۰ ریال

سلسله انتشارات
همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان

۱- **علاقةالتّجرید،** (شرح تجریدالاعتقاد نصیرالدّین طوسی) میرمحمّد اشرف علوی عاملی از نواده‌های میرسیّد احمد علوی (جلد ۱)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی

۲ـ **علاقةالتّجرید،** (شرح تجریدالاعتقاد نصیرالدّین طوسی) میرمحمّد اشرف علوی عاملی از نواده‌های میرسیّد احمد علوی (جلد۲)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی

۳ـ **الرّاح القَراح،** حاج ملّا هادی سبزواری، به اهتمام مجید هادی‌زاده

۴ـ **مرات الازمان،** ملّامحمّد زمان از شاگردان مکتب میرداماد، به اهتمام دکتر مهدی دهباشی

۵ـ **رسائل ملّاادهم عزلتی خلخالی،** مشتمل بر چهارده کتاب و رساله (جلد ۱)، به اهتمام استاد عبدالله نورانی

۶ـ **مصنّفات میرداماد،** مشتمل بر بیست کتاب و رساله، به اهتمام استاد عبدالله نورانی

۷ـ **شرح فصوص الحکمة،** سید اسماعیل حسینی شنب غازانی، به اهتمام علی اوجبی

۸ـ **ترجمۀ رسالۀ السعدیۀ،** سلطان حسین واعظ استرآبادی، به اهتمام علی اوجبی

۹- **هدیّةالخیر،** بهاءالدّوله نوربخش، تصحیح و تحقیق سیّد محمد عمادی حائری

۱۰- **رساله در برخی از مسائل الهی عامّ،** سیّد محمّد کاظم عصّار تهرانی، به

اهتمام منوچهر صدوقی سها

۱۱ـ **ذخیرةالآخرة**، علی بن محمد بن عبدالصّمد تمیمی سبزواری، تصحیح سیّد محمد عمادی حائری

۱۲- **شرح کتاب نجات ابن‌سینا**، از فخرالدّین اسفراینی، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی

۱۳ـ **دُرّ ثمین**، سیّد محمّدباقربن ابوالفتوح موسوی شهرستانی، به اهتمام علی اوجبی

۱۴- **الرسالة الشرفية فی تقاسيم العلوم اليقينية**، ابوعلی حسن سلماسی، مقدّمه و تصحیح حمیده نورانی نژاد و محمد کریمی زنجانی اصل.

۱۵- **تنقيح‌الأبحاث للملل الثّلاث ابن کمونة**، به اهتمام محمد کریمی زنجانی اصل.

۱۶- **شرح فصوص الحکم**، کمال‌الدّین عبدالرّزاق کاشانی، به اهتمام مجید هادی‌زاده

به محمّد جوهرچی و باقر یکتا

به پاس دوستی و صداقتشان

فهرست مطالب

پیشگفتار، دکتر مهدی محقّق .... یازده ـ بیست و هفت

مقدّمهٔ مصححان ۱

یاد و سپاس ۳

اسلام؛ دین علم و ایمان ۵

توسعهٔ علوم و ضرورت رده‌بندی ۱۱

حصر و قصر علوم؛ الگوها و علل ۱۷

رده‌بندی علوم؛ اصول و قواعد ۲۹

علوم نوتأسیس و رده‌بندی‌های دوتایی و سه‌تایی ۳۱

المنطق ابن‌مقفّع؛ ترکیب رده‌بندی دوتایی و سه‌تایی ۳۷

علوم عقلی در اصفهان سده‌های میانهٔ اسلامی ۴۷

ابوعلی سلماسی و رسالهٔ الشرفیة ۶۹

نسخه‌شناسی و روش تصحیح ۸۳

الرسالة الشرفیة فی تقاسیم العلوم الیقینیة ۸۷

تصویر نسخهٔ خطی ۱۴۵

کتابنامه ۱۷۵

فهرست‌ها ۱۸۹
فهرست آیات ۱۹۱
فهرست روایات و امثال ۱۹۳
فهرست نام‌های اشخاص ۱۹۵
فهرست کتاب‌ها ۱۹۹

فلسفه در جهان اسلام

و

ضرورت برگزاری همایش قرطبه و اصفهان

به نام خداوند جان و خرد   کزین برتر اندیشه برنگذرد

مردم ایران زمین از دیر زمان به مباحث فلسفی و عقلی توجّه داشته و به عقل و خرد ارج می‌نهاده‌اند. کتابهایی که به زبان فارسی میانه یعنی زبان پهلوی یا پهلوانی برای ما باقی مانده و در آنها مسائل و مباحث انسان‌شناسی و خداشناسی و جهان‌شناسی مطرح گشته همچون **دینکرت** و **بندهشن** و ***شکند گمانیگ ویچار*** نمودار و نمونه‌ای از سنّت بکار بردن عقل و سود جستن از خرد است. توجّه به علم و دانش و عنایت به عقل و خرد که در نهاد نیاکان ما سرشته شده بود گاه‌گاه به وسیلهٔ مورّخان و نویسندگان اسلامی مورد ستایش قرار گرفته به ویژه آنکه آنان می‌کوشیده‌اند که سرمایه‌های معنوی و دستاوردهای علمی خود را تا آنجا که توان دارند نگاه دارند و به آیندگان خود بسپارند. مسعودی مورّخ بزرگ اسلامی در کتاب ***التنبیه والإشراف*** خود می‌گوید من در شهر اصطخر از سرزمین فارس در سال ۳۰۳ نزدِ یکی از بیوتات کهن ایرانی کتابی بزرگ دیدم که در بردارندهٔ علوم فراوانی از سرمایه‌های علمی آنان بود.او در ادامهٔ سخن خود گوید: ایرانیان سزاوارترین قومی هستند که باید از آنان علم آموخت هر چند که با گذشت زمان و حوادث روزگار اخبار آنان کهنه گردیده و مناقبشان به باد فراموشی سپرده شده و رسوم آنان بریده گشته است.

جغرافی‌دانان اسلامی نیز در آثار خود اشاره به این موضوع کرده‌اند:

ابن حوقل در کتاب ***صورة‌الأرض*** هنگام یاد کردن از اقلیم فارس از قلعة‌الجصّ (=دیرگچین) یاد می‌کند که زردشتیان یادگارهای علمی (= ایاذکارات) خود را در آنجا نگاه می‌داشته و علوم رفیع و منیع خود را هم در همانجا تدریس می‌کرده‌اند. و یاقوت حموی در ***معجم‌البلدان*** نیز در ذیل «ریشهر» از نواحی ارّجان فارس می‌گوید که دانشمندان آنجا کتابهای طب و نجوم و فلسفه را با خط جستق که به گشته دفتران (=گشته دبیران) معروف است می‌نویسند.

چهار طبقهٔ ممتاز مردم نزد ایرانیان باستان یعنی استاراشماران (= منجمّان)، زمیک پتمانان (= زمین پیمایان، مهندسان)، پجشکان (=پزشکان) و داناکان (= دانایان) نشانهٔ توجّه آنان به علم و معرفت و طبقهٔ اخیر یعنی دانایان همان اندیشمندان و حکیمان‌اند که در آثار اسلامی امثال و حکم و پندها و اندرزها به آنان منسوب است که فردوسی هم مکرّر اندر مکرّر می‌گوید: ز دانا شنیدم من این داستان.

وجود کلمات واصطلاحات علمی همچون توهْم،تخم (= هیولی و مادّه)، چیهر (= چهر، صورت) و گوهر (= جوهر) و همچنین کتابهایی همچون ***البزیدج فی‌المـوالیـد*** (بزیدج = در پهلوی ویچیتک و در فارسی گزیده و در عربی المختارات)، و ***الاندرزغر فی‌الموالید*** (اندرزغر = اندرزگر) نشانهٔ جریان علمی در آن روزگار بوده است. همین جریان بود که وقتی در زمان انوشیروان ژوستی نین امپراطور روم مدارس آتن را بست تنی چند از فیلسوفان یونانی به ایران پناهنده شدند و آنجا را مکان نعیم و جای سلامت برای خود یافتند. اینکه پیامبر اکرم(ص) سلمان فارسی را از خاندان خود به شمار آورد که ***سلمان منّا أهل البیت***. و وقتی ابتکار او را در حفر خندق (= کندک) مشاهده فرمود دست بر زانوی او زد و فرمود: **لو کان العلمُ بالثّریا لنالَه رجالٌ منْ فارس**. اگر دانش در ستارهٔ پروین بودی مردانی از ایران بدان دست یافتندی، گواهی صادق بر پیشینهٔ علم و علم‌دوستی ایرانیان باستان است.

سرمایه‌های علمی ایرانیان تا زمانهای بعد در گنج‌خانه‌ها و کتابخانه‌ها نگهداری می‌شده و مورد نسخه‌برداری و استفاده قرار می‌گرفته است. ابن طیفور در کتاب **بغداد** خود از مردی به نام عتّابی نقل می‌کند که کتابهای فارسی کتابخانه‌های مرو و نیشابور را استنساخ می‌کرده و وقتی از او پرسیدند چرا این کتابها را بازنویسی می‌کنی او پاسخ داد: «معانی و بلاغت را فقط در فارسی می‌توان یافت زبان از ماست و معانی از آنان است.» و همین امر را از زبان ابن هانی اندلسی می‌شنویم که مردی را می‌ستاید که معانی و مفاهیم ایرانی را در جامهٔ لفظ عربی حجازی عرضه می‌داشته است:

و کانَ غیرَ عجیبٍ أن یجیءَ لهُ　　المعنی العِراقیُّ فی اللّفظِ الحجازیِّ

این عنایت و توجّه به مسائل عقلی و خردگرائی اختصاص به خواص نداشت بلکه برخی از عوام واهل حِرَف نیز خود را به بحث‌های فلسفی و کلامی مشغول می‌داشته‌اند چنانکه همین ابن حوقل می‌گوید که من در خوزستان دو حمّال را دیدم که بار سنگینی را برپشت می‌کشیدند و در آن حالت دشوار مشغول بحث و جدل در مسائل تأویل قرآن و حقائق کلام بودند.

مسلمانان در قرون اولیّه همهٔ دروازه‌های علم و دانش را بر روی خود بازکردند و آثار ملل مختلف را از زبانهای یونانی و سریانی و پهلوی و هندی به زبان عربی ترجمه کردند کتابهای مهم ارسطو همچون ***الطّبیعه*** و ***الحیوان*** و ***اخلاق نیکو ماخس*** و همچنین کتابهای افلاطون همچون ***جمهوریّت*** و ***طیماوس*** و ***نوامیس*** و کتابهای دیگر به زبان عربی ترجمه شد و در دسترس دانشمندان اسلامی قرار گرفت. رازی ازری و بیرونی از خوارزم و فارابی از فاراب و ابن‌سینا از بخارا برخاستند و طرحی نو برای اندیشه و تفکّر ریختند که آمیزه‌ای از اندیشه‌های گذشتگان بود.ابن‌سینا گذشته از استفاده از آنچه که مترجمان فراهم ساخته بودند میراث فکری بومی و سنّتی خود را نیز مورد استفاده و بهره‌برداری قرار داد. او در مدخل کتاب ***شفا*** صریحاً می‌گوید که مرا کتابی است که در آن فلسفه را

بنابر آنچه که در طبع است و رأی صریح آن را ایجاب می‌کند آوردم و در آن جانب شریکان این صناعت رعایت نشده و از مخالفت با آنان پرهیز نگردیده آن گونه که در غیر آن کتاب پرهیز شده است،این کتاب همانست که من آن را ***فی الفلسفة المشرقیّة*** موسوم ساخته‌ام. در مورد منطق هم می‌گوید که ما در زمان جوانی به روش اندیشه‌ای از غیر جهت یونانیان دست یافتیم که یونانیان آن را منطق می‌گویند و شاید نزد اهل مشرق نام دیگری داشته است.

ابونصر فارابی و ابوعلی ابن سینا که در فلسفه از آن دو تعبیر به «شیخین» می‌شود با آثار خود فضای علمی حوزه‌های اندیشه را دیگرگون ساختند بهمنیار بن مرزبان تلمیذ ابن‌سینا در کتاب ***تحصیل*** راه استاد خود را ادامه داد و ابوالعبّاس لوکری شاگرد بهمنیار چون تعلیمات شیخین را برای تدریس به طلّاب جوان دشوار و منغلق یافت دست به تألیف کتاب ***بیان الحق بضمان الصّدق*** یازید و بدان وسیله موجب نشر فلسفهٔ شیخین در بلاد خراسان گردید.این جریان راست و درست فلسفه در بلاد اسلامی سهم بیشتر آن نصیب ایرانیان بود. اگر بیرونی خالد بن یزید بن معاویه را نخستین فیلسوف اسلامی دانسته و یا یعقوب بن اسحق کندی فیلسوف عرب از پیشگامان فلسفه بشمار آمده در برابر متفکّران ایرانی که به صورت فیلسوف و متکلّم اندیشه‌های خود را ابراز داشتند چیزی بشمار نمی‌آید که ابن خلدون در ***مقدّمهٔ خود*** از آن تعبیر به «الّا فی القلیل النّادر» می‌کند و صراحة می‌گوید: و «**أمّا الفُرس (= ایرانیان) فکان شأن هذه العلوم العقلیّة عندهم عظیماً و نطاقها متّسعا**». و این تازه غیر از جریانهای فلسفی است که مورد پذیرش قرار نگرفت و ادامه نیافت همچون جریان فکر اتمیسم فلسفی که به وسیلهٔ ابوالعبّاس ایرانشهری نیشابوری پایه‌گذاری شد و محمّد بن زکریای رازی دنبالهٔ آن را گرفت و این همان است که ناصرخسرو از پیروان مکتب آن تعبیر به طباعیان و دهریان و اصحاب هیولی کرده است.

فلسفه در قرون نخستین از قداست و شرافت خاصّی برخوردار بود و با طبّ عدیل و همگام پیش می‌رفت، فلاسفه خود اطبا بودند و طبیبان هم فیلسوف تا بدانجاکه فلسفه را طبّ روح و طبّ را فلسفه بدن به شمار آوردند. ابن سینا کتاب پزشکی خود را با نام متناسب با فلسفه یعنی ***قانون*** و کتاب فلسفی خود را با نام متناسب با طبّ ***شفا*** نامید. شب‌ها که به درس می‌نشست به ابو عبید جوزجانی کتاب ***شفا*** در فلسفه و به ابو عبدالله معصومی کتاب ***قانون***در طبّ را درس می‌داد و این روش آمیختگی طبّ و فلسفه تا دوره‌های بعد ادامه داشت چنانکه ابوالفرج علی بن الحسین بن هندو به نقل از صاحب ***تاریخ طبرستان*** در مجلس درس خود در طبرستان از سوئی فلسفهٔ سقراط و ارسطو و از سوئی دیگر پزشکی بقراط و جالینوس را درس می‌داد از این روی او در قصیده‌ای که مجلس درس خود را صیاقل‌الالباب می‌خواند که در آن عروس‌های ادب به جلوه‌گری می‌پردازند گوید:

ودارس فلسفة دقیقة ودارس طبّا نحا تحقیقه
من علم سقراط و رسطالیس و علم بقراط و جالینوس

و دو پزشک بزرگ طبرستانی یعنی علی بن ربّن طبری و ابوالحسن طبری کتابهای خود ***فردوس الحکمة*** و ***المعالجات البقراطیة*** راکه هر دو در علم پزشکی است با فصلی در فلسفه آغاز می‌کنند.و این سنّت علمی که طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد تا بتواند به اصلاح نفس و بدن هر دو بپردازدکاملاً شایع و رایج بود و کتابهای فراوانی تألیف شد که معنون با عنوان ***مصالح الأنفُس و الأجساد*** بود و رازی هم که کتاب ***الطّبّ الرّوحانی*** خود را نوشت در آغاز یادآور شد که این کتاب را عدیل ***الطّبّ المنصوری*** قرار داده است تا جانب جان و تن هر دو رعایت شده باشد.در غرب عالم اسلام یعنی اندلس نیز امر به همین منوال بود چنانکه شاعری در مدح ابن میمون چنین گفته است:

اریٰ طبّ جالینوس لِلجسمِ وحدَهُ و طبّ أبی عمران للعقلِ و الجسمِ

از ممیزّات این دوره تساهل و تسامح در اظهارنظر علمی بود دانشمندان اندیشه‌های مخالف را تحمّل می‌کردند و مجال ردّ و نقض و شکوک و ایراد را باز می‌گذاشتند. برای مثال می‌توان داستان ابوالحسین سوسنگردی را یاد کرد که می‌گوید: من پس از زیارت حضرت رضا (ع) به طوس، نزد ابوالقاسم کعبی به بلخ رفتم و کتاب ***الانصاف فی الامامة*** این قبه رازی را به او نشان دادم. او کتابی به نام ***المسترشد فی الامامة*** در ردّ آن نوشت سپس من آن را به ری نزد ابن قبه آوردم او کتابی به نام ***المستثبت فی الامامة*** را نوشت و ***المسترشد*** را نقض کرد و من آن را نزد ابوالقاسم آوردم او ردّی بر آن بنام ***نقض المستثبت*** نوشت و چون به ری برگشتم ابن قبه از دنیا رفته بود. و بر همین پایه دانشمندان معتقد بودند که مطالب علمی در پهنهٔ عرضهٔ بر مخالفان و میدان ردّ و ایراد صفا و جلوه خود را پیدا می‌کنند چنانکه ناصرخسرو گفته است:

با خصم گوی علم که بی‌خصمی — علمی نه پاک شد نه مصفّا شد
زیرا که سرخ روی برون آمد — هر کو به سوی قاضی تنها شد

این دوران شکوفائی علم و فلسفه در جهان اسلام دیر نپائید چه آنکه امام محمّد غزّالی با تألیف کتاب ***تهافت الفلاسفة*** به تکفیر فیلسوفان پرداخت و در عقیدهٔ به قدم عالم آنان را کافر خواند و از جهتی دیگر گروهی ظهور کردند که پرداختن به علم طبّ را تحریم کردند و آن را دخالت در کار الهی دانستند و کار بدانجا کشید که علم حساب و هندسه هم که هیچ ارتباطی نفیاً و اثباتاً با دین نداشت مورد نفرت قرار گرفت و دانندگان آن منزوی گردیدند. جدال میان اهل دین و اهل فلسفه بالا گرفت و شکاف میان این دو روزبروز بیشتر شد به ویژه آنکه برخی از دانشمندان راه غزّالی را در ضدیّت با فلسفه دنبال کردند چنانکه ابن غیلان معروف به فرید غیلانی یا افضل‌الدّین غیلانی کتاب ***حدوث العالم*** خود را تألیف کرد و در آن ابن سینا را در اینکه دلایل کسانی را که برای گذشته آغاز زمانی قائل بودند ابطال کرده بود ردّ کرد و در آن از هیچ اهانتی به

شیخ‌الرّئیس از جمله: «عمی أوتَعَامیٰ»، «یَرُوغُ کَروَغَان الثَّعْلَب» فروگزاری نکرد.

مخالفان فلسفه برای محکوم کردن اندیشه‌های فلسفی به هر وسیله‌ای متوسّل می‌شدند گاه بر تعبیرات و تفسیرات فلاسفه خرده می‌گرفتند و می‌گفتند مثلاً فلاسفه از تعبیرات قرآنی معانی را اراده می‌کنند که مقصود و مراد صاحب وحی نبوده است مثلاً «توحید» و «واحد» را تفسیر می‌کنند به «آنچه که صفتی برای آن نیست و چیزی از آن دانسته نمی‌شود» در حالی که توحیدی را که رسول (ص) آورده در بردارندهٔ این نفی نیست بلکه الهیّت را فقط برای خدای یگانه اثبات می‌کند. و گاه الفاظ نامأنوس علوم اوائل را که وارد زبان عربی شده بود بهانه می‌کردند همچون سولوجوسموس (= قیاس منطقی) و انالوجوسموس (= قیاس فقهی) تا بدانجا که از هر کلمه‌ای که با سین ختم می‌شد اظهار نفرت می‌کردند و به قول ابوریحان بیرونی آنان حتّی نمی‌دانستند که سین نشانهٔ فاعلی است و جزو نام به شمار نمی‌آید و در این مقوله کار بدانجا کشیده شد که برای کلمهٔ «فلسفه» که مشتق از کلمهٔ یونانی «فیلاسوفیا» بود یعنی دوستدار حکمت وجه اشتقاق توهین‌آمیزی را که ترکیبی از فلّ (=کُندی) و سَفَه (= نادانی) است وضع کردند چنانکه لامعی گرگانی صریحاً می‌گوید:

دستت همه با مرهفه پایت همه باموقفه
وهمت همه با فلسفه آن کو «سَفَه» را هست «فل»

و یا شاعری دیگر به نقل از ثعالبی می‌گوید:

و دَعْ عنک قوماً یُعیدونها ففلسفة المرء «فلُّ السَّفَه»

نکوهش و مذمّت فلسفه و فلسفیان به ادبیّات و شعر فارسی هم سرایت کرد که دو بیت زیر از خاقانی و شبستری شاهدی بر این امر است:

فلسفی مردِ دین مپندارید حیز را جفتِ سام یل منهید
دو چشم فلسفی چون بود احول ز واحد دیدن حق شد معطّل

ابونصر فارابی و ابن سینا دو چهرهٔ ممتاز در اندیشه‌های فلسفی چنان چهره‌ای زشت یافتند که ننگ زمان و نحسی دوران به شمار آمدند:

قد ظهرتْ فی عصرنافرقةٌ ظهورُها شؤمٌ علی‌العصر
لا تقتدی فی‌الدّین الّـابما سنّ ابن سـینا و ابـونصر

دانشمندان اهل سنّت و جماعت فلسفهٔ یونان را مقابل با قرآن قرار دادند و کتابهایی همچون ***ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب الیونان*** و ***رشـف النّـصائح الایـمانیّة فـی کشف الفضائح الیونانیّة*** نگاشته گردید. ابن سینا «مخنّث دهری» و کتاب شفای او «شقا» خوانده شد و از آن به سرمایهٔ «مرض» و بیماری تعبیر گردید:

قـطعنا الاخـوّة عـن مـعشرٍ بهم مـرضٌ مـن کـتاب الشّـفا
فـماتوا عـلیٰ دیـن رسـطالس و متنا علی مذهب المـصطفیٰ

شناعت فلسفه و نفرت از فلاسفه به حدّی رسید که دانشمندی همچون ابن نجا اربلی در حال احتضار آخرین گفته‌اش: **صدق‌اللّٰه العلیّ العظیم و کذب ابن سینا** بود. عرصه بر فلسفه و فیلسوفان و آثار فلسفی چنان تنگ گردید که در مدینةالسّلام یعنی بغداد ورّاقان و کتابفروشان را به سوگند وا داشتند که کتابهای فلسفه و کلام و جدل را در معرض فروش نگذارند و کتابهایی نظیر کتاب ***صون‌المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام*** و ***القول المُشرق فی تحریم المنطق*** جلال‌الدّین سیوطی مورد پسند اهل دین و حافظان شریعت گردید و ارباب تراجم دربارهٔ کسانی که به فلسفه و علوم عقلی می‌پرداختند، می‌گفتند: **«دنّس نفسه بشئ‌من العلوم الأوائل»**.

در این میان بسیاری از دانشمندان کوشیدند تا این شکاف میان دین و فلسفه را از بین ببرند ولی موفّق نشدند از جمله آنان ناصرخسرو قبادیانی بود که کتاب ***جامع‌الحکمتین*** خود را نگاشت تا میان دو حکمت یعنی حکمت شرعیّه و حکمت عقلیّه آشتی دهد و جدال و نزاع میان فیلسوف و اهل دین را بر طرف سازد ولی در این راه توفیقی به دست

نیاورد و عبارت زیرا از او نشان دهنده یأس و ناامیدی او در این کوشش است:

«فیلسوف مرین علما لقبان را به منزلت ستوران انگاشت و دین اسلام را از جهل ایشان خوار گرفت و این علما لقبان مر فیلسوف را کافر گفتند، تا نه دین حق ماند بدین زمین و نه فلسفه».

در غرب جهان اسلام نیز ابن رشد اندلسی کوشید تا میان حکمت و شریعت را در کتاب معروف خود ***فصل المقال فیما بین الحکمة و الشّریعة من الاتّصال*** آشتی دهد ولی او هم در این راه توفیقی به دست نیاورد و اندیشهٔ ابتکاری او مبنی بر اینکه در مسائل خداشناسی و جهان‌شناسی هر متکلّم و فیلسوفی یا مُصیب است و یا مُخطی و هر کدام پس از جدّ و جهد و اجتهاد نسبت به عقیدهٔ خود مضطر و مجبور است نه مختار و آزاد، به هیچ وجه نزد اهل دین مقبول نیفتاد و بازار تکفیر و تفسیق فیلسوفان همچنان رونق خود را همراه داشت. حتّی شیخ شهید مقتول شهاب‌الدّین سهروردی که معتقد بود که همهٔ حکما قائل به توحید بوده‌اند و اختلاف آنان فقط در الفاظ است و سخنان آنان بر طریق رمز بوده است و «لا ردّ علی الرّمز» جان خود را بر سر همین سخن از دست داد به ویژه آنکه او حکمت ذوقی را بر حکمت بحثی ترجیح داد و مبانی حکمت اشراق را تدوین کرد و آن را بر کشف و ذوق بنیان نهاد و آن حکمت را به مشرقیان که اهل فارس هستند منتسب ساخت.

این دورهٔ تاریک و ظلمانی فلسفه با ظهور فیلسوفان ایرانی شیعی که معمولاً آنان را اهل حکمت متعالیه خوانند رو به زوال نهاد و دورهٔ درخشان و شکوفائی پدید آمد.که نظیر آن در هیچ یک از کشورهای اسلامی دیگر سابقه نداشت.اینان با استظهار به قرآن و حدیث و توسّل به تجوّز و توسّع و تأویل موفّق شدند که فلسفه را از آن تنگنائی که مورد طعن و لعن بود بیرون آورند و لحن تکریم و تقدیس فلاسفه را جانشین آن سازند.

حال باید دید دانشمندان شیعهٔ ایرانی برای رفع این نفرت و زدودن این زنگ از چهرهٔ

فلسفهٔ یونان چه اندیشیدند که فلسفه چنان مورد پذیرش قرار گرفت که حتّی تا این زمان فقیهان و مفسّران قرآن به فلسفه می‌پردازند و ***شفا و اشارات*** ابن‌سینا را تدریس می‌کنند و بـه مـطالب آن اسـتشهاد مـی‌جویند کـه از نـمونهٔ آن مـی‌توان از علّامه طـباطبایی و سیدابوالحسن رفیعی قزوینی و شیخ محمّدتقی آملی و امام خمینی ـ رحمةاللّه علیهم اجمعین ـ نام برد. اینان وارث علم گذشتگان خود بودند همان گذشتگانی که ابتکار تطهیر فلسفه و تحبیب فلاسفه را عهده‌دار گردیدند کـه از مـیان آنـان مـی‌توان از مـیرداماد و ملاصدرا و فیض کاشانی و عبدالرّزاق لاهیجی و حاج ملّاهادی سبزواری نام برد؛ یعنی متفکّران ایرانی که با مکتب تشیع و سنّت ائمهٔ اطهار (ع) سر و کار داشتند. این فیلسوفان کلمهٔ «فلسفه» را به کلمهٔ «حکمت» تبدیل کردند که هم نفرت یونانی بودن آن کنار زده گردد و هم تعبیر قرآنی که مورد احترام هر مسلمانی است برای آن علم بکار برده شود؛ زیرا هر مسلمانی با آیهٔ شریفهٔ قرآن: **وَ مَنْ یُؤْتَ الحِکْمَةَ فَقَد اُوتِیَ خَیْراً کَثیراً** آشنایی دارد و به آن ارج و احترام می‌گذارد و کلمهٔ حکمت را مبارک و فرخنده می‌داند و با آن «خیرکثیر» را از خداوند می‌خواهد، چنانکه حاج ملاهادی **منظومهٔ حکمت** خود را بـا همین آیهٔ شریفه پیوند می‌دهد و فلسفهٔ خود را «حکمت سامیه» می‌خواند و می‌گوید:

**نَظَمْتُها فی الحِکْمَةِ الَّتِی سَمَتْ		فِی الذِّکْرِ بِالْخَیْرِ الکَثِیرِ سُمِّیَتْ**

حال که از اندیشه و تفکّر و بکار بردن خرد و عقل تعبیر به «حکمت» شـده دیگـر «فلسفه» با تجلّی در کلمهٔ حکمت در برابر «دین» قرار نمی‌گیرد؛ زیرا این همان حکمتی است که خداوند به لقمان عطا فرموده که **وَ لَقَدْ اتَیْنٰا لُقْمٰانَ الحِکمَةَ** دیگر کسی همچون ناصرخسرو نمی‌تواند آن را در برابر دین قرار دهد و دین را «شِکر» و فلسفه را «افیون» بخواند و بگوید:

**آن «فلسفه»ست و این «سخن دیـنی»		دیـن شکّـرست و فـلسفه هـپیونست**

اینان برای حفظ اندیشه و تفکّر و بکار بردن خرد و عقل و محفوظ داشتن آن از تکفیر

و تفسیق یا به قول ساده‌تر تطهیر فلسفه کوشیدند که برای هر فیلسوفی یک منبع الهی را جستجو کنند و علم حکما را به علم انبیا متّصل سازند؛ از این جهت متوسّل به برخی از «تبارنامه»های علمی شدند از جمله آن «شجره نامه» که عامری نیشابوری در **الأمد علی الأبد** می‌گوید که انباذقلس (=Empedocles) فیلسوف یونانی با لقمان حکیم که در زمان داود پیغمبر (ع) بود رفت و آمد داشته و علم او به منبع و ***لَقَدْ آتَیْنا لُقْمانَ الْحِکْمَةَ*** مرتبط می‌شود، و فیثاغورس علوم الهیّه را از اصحاب سلیمان پیغمبر آموخته و سپس علوم سه‌گانه یعنی علم هندسه و علم طبایع (= فیزیک) و علم دین را به بلاد یونان منتقل کرده است، و سقراط حکمت را از فیثاغورس اقتباس کرده و افلاطون نیز در این اقتباس با او شریک بوده است، و ارسطو که حدود بیست سال ملازم افلاطون بوده و افلاطون او را «عقل» خطاب می‌کرده با همین سرچشمهٔ الهی متّصل و مرتبط بوده است؛ و از این روی است که این پنج فیلسوف، «حکیم» خوانده می‌شوند تا آیهٔ شریفهٔ **یُؤتِی الحِکمَةَ مَن یَشاءُ وَ مَن یُؤْتَ الحِکْمَةَ فَقَدْ اُوتِیَ خِیْراً کَثیراً** شامل حال آنان گردد.

این حکیمان متألّه با این تغییر نام از فلسفه به حکمت و نقل نسب‌نامه‌های علمی اکتفا نکردند بلکه کوشیدند تا که برای مطالب فلسفی و عقلی از قرآن و سنّت نبوی و نهج‌البلاغه و صحیفهٔ سجّادیه و سخنان ائمّهٔ اطهار ـ علیهم‌السّلام ـ استشهاد جسته شود. میرداماد دانشمند استرآبادی که در کتاب ***قبسات*** خود می‌کوشد که مسأله‌ای را که از قدیم مابه‌الاختلاف اهل دین و فلسفه بوده یعنی آفرینش جهان و ارتباط حادث یعنی جهان با قدیم یعنی خداوند را از طریق «حدوث دهری» حل کند. قبس چهارم از کتاب خود را اختصاص به همین استشهادهای قرآنی و احادیث داده است و در پایان نقل احادیث با غرور تمام می‌گوید:

این مجملی از احادیث آنان است که جامع مکنونات علم و غامضات حکمت است؛ و سوگند به خدا که پس از کتاب کریم و ذکر حکیم، فقط همین سخنان است که، شایسته

است که کلمهٔ عُلیا و حکمت کُبری و عُروهٔ وُثقی و صبغهٔ حُسنی خوانده شود؛ زیرا آنان حجّت‌های خدایند در دنیا و آخرت به علم کتاب و فصل خطاب:

اولئِکَ آبَـــائِی فَـجِئْنی بِـمِثْلِهِمْ إذا جَمَعَتْنا ـ یا جریرُ ـ المـجامِعُ

با این کیفیت برای میرداماد بسیار آسان است که ارسطو و افلاطونی را که «اسطوره» و «نقش فرسوده» معرّفی گردیده و مردم از نزدیک شدن به آثار آنان منع شده بودند که:

قـفل اسـطورهٔ ارسـطو را بر درِ احسن المِلَل منهید
نقشِ فرسودهٔ فـلاطون را بر طراز بهین حُلَل منهید

اوّلی را «مفیدالصّناعة» و «معلّم المشّائین» و دومی را «افلاطون الشّریف» و «افلاطون الالهی المتألّه» بخواند و آسانتر آنکه ابونصر فارابی و ابن‌سینا را که پیش از این نـحسی روزگار و آثارشان دردزا و بیماری‌آور به شمار می‌آمد اولی را «الشّریک المعلّم» و دومی را «الشّریک الرّیاسی» بنامد و با این گونه مقدّمات تعبیر «شیخین» (= ابن‌سینا و فارابی) را برای آن دو فیلسوف فراهم سازد چنانکه فقها آن تعبیر را برای شیخ کـلینی و شـیخ طوسی بکار می‌بردند.

با این تمهیدات همان کتاب ***شفا*** که ***شقا*** خوانده می‌شد مورد تکریم و تبجیل علما و دانشمندان قرار گرفت و دانشمندانی همچون سیّداحمد علوی شاگرد و داماد میرداماد، ***مفتاح‌الشّفاء*** و غیاث‌الدّین منصور دشتکی، **مـغلقات الشّـفاء** و عـلامه حِلّی فـقیه و محدّث **کشف الخفا فی شرح الشّفاء** را به رشتهٔ تحریر درآوردند و از همه مهم‌تر آنکه صدرالمتألّهین یعنی ملّاصدرای شیرازی **تعلیقه بر الهیّات شفا** نوشت، تا راه فهم ودرک اندیشه‌های ابن‌سینا را هموار سازد. با این عوامل سنّت سینوی یا فلسفه ابن سینا که در جهان تسنّن متروک و منسوخ گردیده بود در جهان تشیّع و ایران، راه تحوّل و تکامل خود را پیمود و جانی دوباره یـافت و از ایـن جـهت است کـه مـلّامهدی نـراقـی کـه در فـقه ***معتمدالشّیعة*** را می‌نویسد؛ و در اخلاق ***جامع‌السّعادات*** را به رشتهٔ تحریر درمی‌آورد؛ در

فلسفه ***جامع‌الافکار*** را تألیف می‌کند؛ و به شرح و گزارش شفای ابن سینا می‌پردازد.

در اینجا باید یادآور شد که توجّه حکمای متأخّر مانند نراقی به متقدّمان به معنی آن نیست که اینان خود را دست بسته تسلیم آنان می‌کردند و یا فقط گفتار آنان را تکرار می‌نمودند بلکه برعکس چنانکه شیوهٔ اهل علم است گفتار گذشتگان را منبع و اصل اندیشهٔ خود قرار می‌دادند و جای جای، بر افکار آنان خرده می‌گرفتند تاعلم و دانش هر چه بیشتر پاک‌تر و مصفّاتر گردد. مثلاً ملّامهدی نراقی در جایی بطور صریح می‌گوید:

«گمان مبر که من جمودی بر پذیرفتن فرقه‌ای خاص از صوفیان و اشراقیان و مشّائیان دارم، بلکه در یک دست من برهانهای قاطع و در دستی دیگر، قطعیّات صاحب وحی و حامل قرآن است؛ و پیشوای من این حقیقت است که، واجب‌الوجود دارای شریف‌ترین نحوهٔ صفات و افعال است و من خود را ملزم به این ادلّهٔ قاطعه می‌دانم هر چند که با قواعد یکی از این گروههای یادشده مطابقت نداشته باشد.»

او در جای دیگر می‌گوید:

«این بود آنچه که در توجیه کلام **برهان** ابن‌سینا یاد کردم اگر مراد او همین است فبهاالمطلوب وگرنه آن را رد می‌کنیم و گوش به آن سخن فرا نمی‌دهیم؛ زیرا بر ما واجب نیست که آنچه در بین‌الدفّتین **شفا** و **برهان** آمده قبول و تصدیق نمائیم.»

این دوره که امتداد زمانی آن به چهار صد سال بالغ می‌گردد و به دورهٔ حکمت اشتهار دارد و بزرگان آن را اصحاب حکمت متعالیه می‌خوانند از ادوار بسیار درخشان فلسفهٔ اسلامی است زیرا در این دوره حکیمان کوشیده‌اند از جهتی از میراث اساطین حکمت باستان همچون سقراط و افلاطون و ارسطو و شارحان ارسطو همچون ثامسطیوس و اسکندر افرودیسی حداکثر بهره‌برداری را به کنند و با کمک از منقولات شیخ یونانی یعنی پلوتاینوس (= پلوتن) که نزد آنان به عنوان اثولوجیای ارسطو شناخته شده بود، خشکی فلسفهٔ را با عرفان ذوقی چاشنی بزنند و از جهتی دیگر آراء و اندیشه‌های

مشّائیان اسلامی همچون فارابی و ابن‌سینا را به محک بررسی درآورند و آن را با نوآوریهای شیخ اشراق شهاب‌الدّین سهروردی تلطیف سازند.اینان اندیشه‌های کلامی اشعری و غزّالی و فخر رازی را مورد نقد و بررسی قرار دادند و بیشتر بر آراء و اندیشه‌های خواجه نصیرالدّین طوسی که از او به عنوان خاتم بَرِعةالمحقّقین یاد می‌شد تکیه کردند. خواجه اندیشه‌های فلسفی ـ کلامی را از حشو و زوائد پرداخته و مجرّد ساخته و کتاب ***تجریدالعقائد*** را به عنوان دستور نامه‌ای برای اندیشهٔ درست خداشناسی و جهان‌شناسی مدوّن کرده بود که دانشمندان پس از او متجاوز از صد شرح و تعلیقه بر آن نگاشتند.

این مکتب فلسفه که معمولاً از آن تعبیر به «مکتب الهی اصفهان» می‌شود برای آن که کرسی حکمت در شهر معنوی و روحانی اصفهان قرار داشته و از اقطار عالم اسلامی طالبان علم و معرفت بدان شهر دانش و مدینهٔ حکمت روی می‌آورده‌اند، مورد غفلت جهان علم قرار گرفته است و فقط در این اواخر خاورشناس معروف پروفسور هانری کربن با همکاری بازماندهٔ گذشتگان استاد سیّد جلال‌الدّین آشتیانی موفّق شد که برگزیده‌ای از آثار معروف‌ترین چهره‌های این دوره را در مجموعه‌ای چهار جلدی تحت عنوان: **منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر** به اهل علم معرفی کنند. در این مجموعه است که اندیشه‌های حکیمانی همچون میرداماد و میرفندرسکی و ملاصدرا و ملا رجبعلی تبریزی و ملا عبدالرّزاق لاهیجی و حسین خوانساری و ملا شمسای گیلانی و سیداحمد علوی عاملی و فیض کاشانی و قوام‌الدّین رازی و قاضی سعید قمی و ملا نعیمای طالقانی وملا صادق اردستانی و ملامهدی نراقی و مانند آنان معرفی گردیده است. بخش الهیّات و جوهر و عرض از شرح غررالفرائد یعنی شرح منظومهٔ حکمت سبزواری که به وسیلهٔ این کمترین (= مهدی محقّق) و پروفسور ایزوتسو به زبان انگلیسی ترجمه و در نیویورک چاپ شد

نشان دهندهٔ این حقیقت بود که حکیمان سابق بر او چه کوششهایی را در هموار ساختن اندیشه متحمّل شده‌اند تا حکیم سبزوار توانسته است با نظم و نثر اندیشه‌های خود را که نتیجه و نقاوهٔ اندیشه‌های سَلَف صالح او بوده در دسترس جویندگان حکمت قرار دهد. کوشش‌هایی که در سه دههٔ اخیر در مراکزی همچون مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل و انجمن حکمت و فلسفه به عمل آمد کمکی شایان توجّه به شناخت این دوره کرد و برخی از مجامع علمی هم مانند کنگرهٔ حاج ملّاهادی سبزواری و کنگرهٔ ملّاصدرا و آثاری که به وسیلهٔ برخی از استادان دانشگاه و علمای حوزه تألیف گردید در این امرکمک کرد.

هدف کنگره‌ای که در سال جاری با همکاری برخی از مراکز علمی تحت عنوان **قرطبه و اصفهان** تشکیل می‌گردد آن است که اوّلاً اندیشهٔ نادرستی را که غربیان و به تَبَع آنان دانشمندان کشورهای عربی اظهار داشته‌اند مبنی بر اینکه پس از ابن رشد دانشمند اندلسی ستارهٔ اندیشه‌های فلسفی و تفکّر عقلی در جهان اسلام رو به افول نهاد، از چهرهٔ تاریخ فلسفهٔ اسلامی زدوده گردد و یا معرّفی برخی از چهره‌های درخشان این دوره که تاکنون در گوشه‌های فراموشی مانده، ممیزّات حکمت متعالیه به دوستداران علوم معقول و اهل فلسفه و عرفان نمایانده شود.

در خرداد سال ۱۳۷۸ که همایشی تحت عنوان: **اهمیّت و ارزش میراث علمی اسلامی ـ ایرانی** به مناسبت سی‌امین سال تأسیس مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل برگزار گردید شرکت‌کنندگان داخلی و خارجی متّفقاً اظهار داشتند که لازم است کوششی جدّی دربارهٔ معرّفی آن بخش از تاریخ اندیشه و تفکّر علمی وفلسفی در ایران که جهان علم از آن ناآگاه است به عمل آید و این در ارتباط با این حقیقت است که غربیان می‌گویند:«چراغ اندیشه و تفکّر فلسفی پس از ابن رشد متوفّی ۵۹۵ هجری (در لاتین Averroes) در جهان اسلام خاموش گردیده است» و در نتیجه

پرده روی چندین قرن تلاش و کوشش دانشمندان ایرانی بویژه در دوران تشیّع این کشور که مرکز آن اصفهان بوده کشیده شده است و این مطلب به صورتهای مختلف در آثار دانشمندان اروپایی و مسلمان بچشم می‌خورد که چند نمونه از آن یاد می‌گردد:

دکتر اکرم زعیتر در مقدّمهٔ ترجمهٔ کتاب ***ابن رشد و الرّشدّیة*** ارنست رنان فرانسوی می‌گوید:«انّ الدّراسات الفلسفیّة عندالعرب ختمت بابن رشد».

پروفسور هانری کربن در کتاب ***فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی*** خود می‌گوید:«تاریخ نویسان غربی فلسفه مدّتهای مدیدی گمان کرده‌اند که با تشییع جنازهٔ ابن رشد در سال ۱۱۹۸ میلادی در قرطبه، فلسفهٔ اسلامی نیز روی در نقاب خاک کشید».

پروفسور ژوزف فان اس در مقدّمهٔ ***بیست‌گفتار*** از مهدی محقّق می‌گوید:«فلسفهٔ ایرانی دورهٔ صفویهٔ که توسّط متفکّران بزرگ مکتب اصفهان تکامل یافته است عملاً ناشناخته مانده است».

برپایهٔ آنچه که یاد شد پایه‌ریزی فکری برگزاری همایشی در سطح بین‌المللی تحت عنوان **قرطبه و اصفهان** به تدریج نهاده شد که اکنون به تحقّق نزدیک گردیده است. هر چند که بانی اصلی این همایش انجمن آثارومفاخرفرهنگی و مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل بود ولی پس از ارائه این اندیشه مراکزی دیگر همچون مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدّن‌ها و مرکز فرانسوی تحقیقات ایرانی و چند نهاد دیگر به یاری ما برخاستند و به موازات تهیّه مقدّمات همایش توفیق یافتیم برخی از آثار علمی را نیز به مناسبت و به نام همین همایش آماده چاپ سازیم که به جهت برخی از مشکلات و مضایق نتوانستیم آن را در همایش عرضه داریم و امیدواریم که این کتابها به تدریج چاپ و در دسترس اهل علم قرار گیرد.

امید است که با مباحثی که در این همایش مطرح می‌گردد و مطالبی که از این کتابها بدست می‌آید زمینه‌ای تازه برای بازنگری فلسفهٔ اسلامی به وجود آید که با آن فصلی

جدید برای تاریخ فلسفه در جهان اسلام گشوده گردد، و همچنین طلّاب و دانشجویانی که طالب موادّ تازه‌ای برای پژوهش‌ها و تحقیقات خود هستند از نتایج این همایش بهره‌برداری کنند و این همایش انگیزه و مقدّمه‌ای باشد تا در همهٔ شهرها و روستاهای کشور ما که در طیّ تاریخ متفکّران و اندیشمندانی را در خود پرورانده، مجامع و محافلی بر این نَسَق برقرار و یاد آن بزرگان گرامی داشته شود و آثار آنان مورد بررسی و نشر قرار گیرد و امتیازات آن آثار به جامعهٔ علمی داخلی و خارجی معرّفی گردد. تحقّق این هدف عالی و مقدّس زمینه‌ای تازه را برای اندیشه و تفکّر نسل جوان آماده خواهد ساخت تا توجّه خود را به فرهنگی معطوف دارند که شرقی صرف و غربی محض نباشد بلکه آمیخته‌ای باشد از اندیشه‌های نو و کهن و گزینه‌ای از آنچه که نیازهای جان وتن را برآورده کند و سعادت دنیا و آخرت را تأمین نماید. ***بعون‌اللّه تعالی و توفیقه***

مهدی محقّق

رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثارومفاخرفرهنگی
رئیس همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان
اوّل اردیبهشت ماه جلالی ۱۳۸۱

مقدّمه

رده‌بندی علوم در ایران و اسلام

یاد و سپاس

در کار تصحیح و آماده‌سازی این رساله برای انتشار، رهین منّت دوستان چندی هستیم که از سر بزرگواری و مهر یاریمان کردند.

همکار گرانمایه، سرکار خانم طاهره شامانیان، زحمت حروف‌نگاری و بازبینی‌های چندباره و صفحه‌آرایی متن را در نهایت دقّت و دلسوزی به پایان رساندند؛ و دوست مهربانمان جناب آقای محمود خانی تصویر نسخهٔ خطی را به زیبایی پیراستند. پیروزی و بهروزی این دو عزیز، آرزوی همارهٔ ماست.

دوست ارجمند و محقّق پرتوان، سرکار خانم فریبا افکاری، در دستیابی به تصویر نسخهٔ رسالهٔ الشرفیة یاریگر ما بودند. همّتشان هماره استوار و تلاششان همیشه برقرار بماناد.

دوستان گرانقدر و استادان بلندنظرمان، جناب دکتر علی مرتضویان، جناب دکتر محمّدحسین منظورالاجداد و جناب دکتر بزرگ نادرزاد هم با راهنمایی‌های ارزندهٔ خود در تدوین مقدّمهٔ این اثر، سهمی فراموش نشدنی دارند؛ و نکته‌سنجی‌های آنها در به فرجام رسانیدن این کار، نزد ما به یادماندنی است.

سرانجام، یادکرد استاد فرزانه‌مان، جناب دکتر مهدی محقّق بر ما بایسته است که با پذیرفتن این اثر برای انتشار در سلسله انتشارات کنگرهٔ

«قرطبه و اصفهان»، بار دیگر لطف خود را ارزانی ما داشتند.

بی‌گمان، سپاس از این دوستان در این مجال، کمترین کاری است که می‌توانیم کرد:

درود فراوان ما پیشکش لطف‌های بیکران آنها باد.

به یاری یزدان

اسلام؛ دین علم و ایمان

هنگامی که مجموعه عواملِ مؤثّر در شکل‌گیریِ اسلام در معنایِ تمدّنیِ آن را موردِ مطالعه قرار دهیم، به شماری مفاهیمِ بنیادی برمی‌خوریم که هریک به سهمِ خود در تکوین، شکل‌دهی و استقرارِ جوامعِ اسلامی، نقش اساسی برعهده داشته‌اند؛ مفاهیمی همچون توحید، ایمان، تسلیم، توکّل، حقّ، دین، ادب، زهد و ... . با این حال، در این مسأله ژرف‌تر که می‌نگریم درمی‌یابیم که هیچ یک از این مفاهیم، گستردگی و تنوّع کاربرد مفهوم «علم» را ندارند؛ چنان‌که هیچ جزء و گوشه‌ای از حیات فکری / اجتماعی / اقتصادی / سیاسی جهانِ اسلام در سده‌های میانه را نمی‌توان یافت که مفهومِ علم بر آن سلطه و سیطره نداشته باشد؛[1] و به سخنِ دقیق‌تر، باید گفت که حیات فرهنگی اسلام در طولِ سده‌های شکوفایی‌اَش، همواره با نگرش و نگاه به «علم» در پیوندی تنگاتنگ بوده است؛ نگاه و نگرشی که بنا بر ظرفِ زمانی / مکانی / معرفتی‌اَش، یا به این مفهوم معنا و مقصود خاصّی می‌بخشیده و یا معانی و مفاهیمِ خاصّی از آن استنباط می‌کرده است.

---

۱. کامران فانی، «جهان‌بینیِ علمی در تمدّنِ غرب»، ما و غرب، به کوشش حسن یوسفی اشکوری و ...، تهران، ۱۳۷۶ش، ص ۲۱۴.

اکنون، از پژوهشگرانی چون سیّد حسین نصر و عثمان بکار با آثاری نگاشته در این زمینه که بگذریم،[۱] به نظر می‌رسد که کتاب ارزشمندِ علم پیروزمند: مفهومِ علم در اسلام نوشتهٔ فرانتس روزنتال را برجسته‌ترین اثری می‌توان دانست که با توجّه به مطالب بالا، به پژوهشی گسترده دست یازیده و با ژرف‌نگری در نگاشته‌های متفکّران و نویسندگان مسلمان، از معانیِ متعدّدی[۲] سخن به میان آورده که در جغرافیای فرهنگی جهان اسلام برای علم به کار رفته است.

نکتهٔ قابل تأمّل در نگاشتهٔ روزنتال، تأکیدی است که او بر استفاده از اصطلاح Knowledge برای «علم» دارد تا بدین ترتیب آن را از مفهوم Science در معنای کنونی‌اَش (= علم تجربی جدید غربی) تمییز دهد؛ به ویژه که در نظر روزنتال، بسیاری از معانی به کار رفته برای «علم» در جهان اسلام، خاصِّ این جغرافیای فرهنگی است و غیرقابل ترجمه به هر زبان دیگری؛ چرا که معادل‌های خارجی این معانی، هرگز به کلِّ وجوه و جنبه‌های آنها دلالت نمی‌کند.[۳]

بخشی از کتاب علم پیروزمند به بررسی دیدگاه‌های شیعی در باب مفهومِ علم اختصاص دارد که در آن آراء شیعیان زیدی، اسماعیلی و

۱. به ویژه نک: سیّد حسین نصر، نظر متفکّران اسلامی دربارهٔ طبیعت، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ همو، علم و تمدّن در اسلام، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ عثمان بکار، طبقه‌بندی علوم از نظر حکمای مسلمان، با مقدّمهٔ سیّد حسین نصر، ترجمهٔ جواد قاسمی، مشهد، ۱۳۸۱ش.

۲. بیش از یک صد معنی.

3. Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: Concept of Knowledge in Islam*, Leiden, 1970, pp.1-4.

امامی کاویده شده است. در این بخش، روزنتال از رابطهٔ میان معرفت دینی و توانمندی رهبری جامعهٔ مسلمین در آموزه‌های مذاهب شیعی یاد شده بحث کرده است؛ البتّه با ذکر این نکته که موضع زیدیّه در تحدید معرفت و قضاوت امام به توانایی پیگیری و بهبود وضع علمی طلّاب دینی، منظری متعادل از دیدگاه‌های شیعی است؛ آن هم در مقابل ادّعای امامیّه مبنی بر اینکه امامان ذخایر تمامی معرفت‌ها اعمّ از طبیعی و ماوراء طبیعی هستند.[۱]

در واقع، برآمده از چنین نگره‌ای است که روزنتال از بررسی نقش برجستهٔ امامیان در ترویج علوم عقلی در جهان اسلام بازمانده است؛ همچنان که از چگونگی رابطهٔ میان تشیّع و علوم اوائل در نخستین سده‌های اسلامی کمتر سخن می‌گوید. به نظرِ سیّد حسین نصر برای پی بردن به چگونگی این ارتباط «لازم است به قرن اوّل اسلام و نخستین تماس بینِ مراجع دینی و علوم قدیمه اشاره شود»[۲]؛ و می‌دانیم که به لحاظ تاریخی نیز، نخستین پیامِ مُنْزَل بر رسولِ اسلام (ص) با کلمهٔ "اقرأ" (= بخوان) آغاز می‌شود و خداوند در قرآن کریم به "قلم" و "به آنچه آسمانیان و زمینیان نویسند"[۳] قسم خورده است؛ و در تفسیر آن آورده‌اند که نخستین آفریدهٔ خداوندِ رحمان "قلم" بوده است.[۴]

---

1. *Ibid*, p.143.

۲. سیّد حسین نصر، نظر متفکّران اسلامی دربارهٔ طبیعت، پیشین، ص ۳۱.

۳. ابوالفضل رشیدالدّین میبدی، کشف الاسرار و عدّة الابرار، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۷۶ ش، ج ۱۰، ص ۱۸۱.

۴. همان، ص ۱۸۶.

بدین‌سان، شاهدیم که رسالت نخستین اسلام بر علم و قلم و کتابت استوار بوده است، و آیات فراوانی از قرآن و روایات بسیاری از رسول اسلام(ص) و ائمهٔ اطهار (ع) به بیان ارزش و اهمیّت و شأن و فضیلت علم و دانش‌اندوزی پرداخته‌اند؛ که جملهٔ اینها از همان آغاز توسعهٔ سیاسی / فرهنگی اسلام، گرایش عمیق مسلمانان به آموختن دانش‌های گوناگون را موجب می‌شود. بر این عوامل، نقش پیشینهٔ فرهنگی مهم‌ترین حوزهٔ تمدّنی مسخّر مسلمانان را نیز باید افزود: ایران. چه، اعتراف بسیاری از فحول علمای جهان اسلام[1] و پژوهشگران کنونی دربارهٔ دانش‌های ایرانیان پیش از اسلام و معارف مشهور آنها، و اسناد و شواهد برجای مانده از ویرانگری‌های دشمنان این سرزمین پرمهر، مدلّل می‌دارد که ایران «بیش از پنج هزار سال در توسعه و تمدّن عالم بشریّت پیشتاز و بنیادگذار بوده، بانی نخستین دولت جهانی است، دست‌کم پنج

نیز نک: بهاءالدّین محمّد لاهیجی، تفسیر اللاهیجی، به کوشش محمّد ابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۴۰ ش، ج ۴، صص ۵۴۰ ـ ۵۴۱؛ ملّا فتح اللّه کاشانی، تفسیر منهج الصادقین، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۴۶ ش، ج ۹، ص ۳۶۷؛ ملّا محسن فیض کاشانی، تفسیر صافی، تهران، ۱۳۴۴ ق، ص ۵۴۱.

۱. برای نمونه نک: ابوالحسن مسعودی، التنبیه و الاشراف، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۶۵ ش، صص ۵ ـ ۶؛ ابوالحسن عامری، الاعلام بمناقب الاسلام، ترجمهٔ احمد شریعتی و حسین منوچهری، تهران، ۱۳۶۷ ش، صص ۱۳۱ ـ ۱۳۲؛ ابن‌خلدون، مقدّمه، ترجمهٔ محمّد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۶۲ ش، ج ۲، صص ۱۰۰۱ ـ ۱۰۰۲.

دین الاهی بزرگ تقدیم بشریت عدالت خواه نموده، که فقط یکی‌اَش و آخرین آنها اسلام است. اسلام، تنها مهبط وحی آن در جزیرة العرب واقع شده، عرصهٔ جغرافیایی و فرهنگی عالمگیر شدنش همانا ایران زمین بوده، که مردم آن سرزمین هرگز گناهی نداشته‌اند اگر قبل از ظهور دین مبین بر کیش‌های مجوسیّت، مانویّت، زروانیّت، مهرآیینی و مزدک‌گرایی بوده‌اند؛ و دین‌های جهانی بزرگی مثل میترائیسم، مسیحیّت و حتّی یهودیّت خود عکس برگردان آن کیش‌هاست». [1]

---

۱. پرویز اذکائی، فهرست ما قبل الفهرست، مشهد، ۱۳۷۵ ش، ج ۱، مقدّمه، ص «و».

توسعهٔ علوم و ضرورت رده‌بندی

بنا بر این، با توجّه به مجموعه عوامل یاد شده، بی‌سبب نیست که از همان نخستین دهه‌های فتح ایران و میانرودان[1] با تأسیس پایگاه‌های جدید

---

۱. پرویز اذکائی، فهرست ما قبل الفهرست، پیشین، ج ۱، مقدّمه، ص «ح»:

به طور کلّی، کشور عراق کنونی یا میانرودان که هم از سال ۶۱۲ ق.م. (که مادان دولت آشور را برانداختند) و سال ۵۳۹ ق.م (که پارسان دولت بابل را برانداختند)، بیش از هزار سال، پیوسته یکی از ایالت‌های امپراتوری‌های ایران باستان بوده؛ و پایتخت‌های کشوری ایران زمین همچون بابل، تیسفون و مداین در همان ایالت بزرگ ایرانی غربی قرار داشته، یعنی عراق (اراگ: ایرانک) در عصر ساسانی هم بدان سبب آسورستان نامیده می‌شد.

دربارهٔ اوضاع فرهنگی میانرودان در نخستین سده‌های اسلامی نک: محمّد محمّدی ملایری، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، جلد دوّم: دل ایرانشهر، تهران، ۱۳۷۵ش؛ محمّد کریمی زنجانی اصل، اشراق هند و ایرانی در نخستین سده‌های اسلامی، تهران، ۱۳۸۲ش، صص ۹۵ - ۱۱۷.

تعلیم و تربیت[1] و توسعهٔ کیفی و کمّی مدارس از پیش موجود روبرو می‌شویم؛ مدارس و پایگاه‌هایی که در سده‌های دوّم تا پنجم هجری و در پی تأسیس دارالحدیث‌ها و دارالحکمه‌ها و دارالعلم‌ها، توسعهٔ علوم تعلیمی، اعمّ از عقلی و نقلی را موجب شدند؛[2] توسعه‌ای که تکیه بر شیوه‌هایی برای تقسیم و رده‌بندی علوم رایج در جهان اسلام را امری ضروری کرد؛ رده‌بندی‌هایی استوار بر دیدگاه کلّی اسلام در باب «علم»؛ دیدگاهی که «معرفت‌شناسی اسلامی / ایرانی» می‌توانش نامید؛ اسلامی، با توجّه به فحوا و بنیادهای معرفتی‌اش، و ایرانی، با توجّه به خاستگاه فرهنگی خیزش و مختصّات جغرافیایی تدوین آموزه‌هایش.

از چشم‌انداز این معرفت‌شناسی، علم در ذات خود، حقیقت و معنی واحدی دارد؛ و به رغم تقسیم شدنش به شاخه‌ها و اقسام گوناگون، همچون درختی رشد کرده و شکوفا، نمی‌باید که رشد ناهمگون شاخه‌هایش، نظم و آهنگ و تناسب پدید آمده را برهم زده و فرسوده‌اش سازند. از منظر «معرفت‌شناسی اسلامی / ایرانی»،

---

۱. به ویژه در مساجد.

۲. نک: محمّد کریمی زنجانی اصل، «دارالحکمة» و «دارالعلم» و ... در: دایرةالمعارف تشیّع، ویراستهٔ احمد صدر حاج سیّد جوادی و ...، ج ۷، تهران، ۱۳۷۸ ش، صص ۳۸۴-۳۹۳؛ ۳۹۶-۳۹۷؛ ۳۹۹-۴۱۰؛ ۴۱۳-۴۱۵؛ همو، «دارالعلم‌های شیعی و نوزایی فرهنگی در جهان اسلام»، گنجینهٔ شهاب، به کوشش سیّد محمود مرعشی نجفی، دفتر سوّم، قم، ۱۳۸۱ش، صص ۶۶۷-۶۹۰.

شکوفایی و رشد علوم گوناگون، در صورت نامتناسب بودن با اصل علم و حقیقت واحد آن، هماهنگی و نسبت میان اشیاء و موجودات را از بین خواهد برد؛ و اصل توجّه به رده‌بندی و تقسیم علوم به عنوان تنها افزار ممکن برای جلوگیری از این ناهماهنگی و ناهمگونی نیز از اینجا برخاسته است.[۱] چنان که وجود روایات چندی دربارهٔ تقسیم علوم از رسول اسلام(ص) و ائمهٔ اطهار(ع)، از وقوف آنها به اهمیّت این مسأله خبر می‌دهد. بنابر مهم‌ترین این روایات:

۱) رسول اسلام (ص) علم را بر دو گونه دانسته است: دانش ادیان و دانش ابدان (= العلم علمان: علم الادیان و علم الابدان)؛[۲]

۲) علی (ع) با بهره‌گیری از مجاز یا منهی بودن به عنوان سنجه‌ای در رده‌بندی علوم، می‌فرماید: «العلم علمان: علم لایسع الناس، الا النظر فیه و هو صبغة الاسلام، و علم یسع الناس، ترک النظرفیه، و هو قدرة اللّه عزّ و جّل»؛[۳] که مراد از علم اوّل، عقاید حقّه و احکام شرعی است، و منظور از علم دوّم، قضا و قدر و صبر و اختیار باشد؛

---

۱. سیّد حسین نصر، علم و تمدّن در اسلام، ترجمهٔ احمد آرام، پیشین، ص ۵۳.

۲. محمّد باقر مجلسی، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۲۲۰.
برای تفسیری ایرانی / شیعی از آن نک: ملّا محسن فیض کاشانی، «فهرس العلوم»، به کوشش علی موسوی بهبهانی، آرام‌نامه، به کوشش مهدی محقّق، تهران، ۱۳۶۱ ش، ص ۱۸۳.

۳. محمّد بن علیّ بن بابویه، الخصال، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۴۱.

۳) علی (ع) با در نظر گرفتن سنجه‌ای دیگر می‌فرماید: «العلم علمان: مطبوع و مسموع، و لا ینفع المسموع اذا لم یکن المطبوع»[۱] (= دانش دو تا است: یکی جبلی و فطری، دیگری بشنیدنی. و علم شنیدنی اگر طبیعی و فطری نباشد سودمند نیفتد). مراد از این سخن، تقسیم علوم است به «علوم طبیعی و فطری» و «علومی که از راه آموختن حاصل می‌شوند»؛ البتّه، می‌توان گفت که در نظر امام (ع) منظور از «علم مطبوع» علومی است که از راه فکر و فهم صائب به دست آمده و می‌توان آنها را علوم اصلی خواند، و مقصود از «علم مسموع» نیز دانش‌های فرعی است:

۴) علی (ع) در سخن دیگری، علوم را بر چهار گروه مشتمل دانسته است: «العلوم اربعة: الفقه للادیان، و الطب للابدان، و النحو للسان، و النجوم لمعرفة الازمان».[۲]

روایات بازماندهٔ دیگر هم، با تقسیم علوم به رشته‌های مختلف و شاخه‌های متنوّع، در مواردی به اعتبار قدمت و حدوث، علوم را به دو دستهٔ قدیم و جدید تقسیم کرده‌اند؛ و در مواردی به اعتبار بنیادهای معرفت‌شناختی (= چگونگی حصول علم نزد آدمی)، علوم را به تصوّری و تصدیقی برشمرده‌اند؛ و در مواردی هم با توجّه به شیوه‌های آموزش، علوم را بر نفسانی و حسّی و قیاسی مشتمل دانسته‌اند.[۳]

---

۱. نهج البلاغة. ترجمهٔ نبی الدّین اولیائی. تهران، بی‌تا، صص ۱۲۷۴ و ۱۳۵۵. حکمت ۳۲۲.

۲. محمّد باقر مجلسی. بحار الانوار. پیشین. ج ۱، ص ۲۱۸.

۳. همان. ج ۱، صص ۲۱۸ - ۲۲۰.

از مجموع این روایت‌ها و از فحوای نگاشته‌های متفکّران مسلمان در باب رده‌بندی علوم، برمی‌آید که مهم‌ترین ضابطه‌های موجود در این باره عبارت بوده‌اند از: موضوع، بنیادهای حصول معرفت، شیوه‌های آموزش، هدف و غایت.

افزون بر این ضابطه‌ها، مراجعه به آثار متفکّران مسلمان، برمی‌نماید که آنها معمولاً پس از تقسیم رشته‌های علوم به دو شاخهٔ اصلی و فرعی، هریک از این شاخه‌ها را به شاخه‌های دیگری تقسیم می‌کرده‌اند.

حصر و قصر علوم؛ الگوها و علل

بدین ترتیب، در این آثار، مهم‌ترین علل این حصر و مقصور شدن علوم به شاخه‌های متعدّد را چنین می‌توان یافت:

۱) در یک تقسیم‌بندی، دانش‌ها در اصلِ‌شان بر دو گونه دانسته شده‌اند؛ الف) دانش‌هایی که بی‌اندیشه و بی‌رنج برای آدمی حاصل می‌شوند؛ ب) دانش‌هایی که حصول آنها همراه است با رنج و اندیشه. هریک از این دو گونه نیز به دو نوع «علوم تصوّری» و «علوم تصدیقی» تقسیم می‌شوند. منظور از «علوم تصوّری» دریافت کردن صورت و معنای چیزی در خاطر است، مانند معنای آسمان؛ و «علوم تصدیقی» به معنای گرویدن و باور به این مسأله است که فلان چیز وجود دارد یا نه.[۱]

۲) در تقسیم‌بندی دیگری، با توجّه به دو گونه برشمردن تمام اشیاء (= الف. آنهایی که هستی‌شان به فعل و عمل ما انسان‌ها بستگی دارد،

---

۱. عمر بن سهلان ساوی، تبصره، به کوشش محمّد تقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۳۷ ش، ص ۴.

مانند کردار انسانی؛ ب. دسته‌ای که وجودشان به فعل و عمل ما انسان‌ها بستگی ندارد، مانند وجود آسمان و زمین)، علومِ (= حکمتِ) متعلّق به این اشیاء هم به دو شاخه منشعب شده‌اند: الف) علومی که از حال کنش‌ها و اعمال ما خبر می‌دهند و آنها را «علوم عملی» می‌نامند؛ ب) علومی که از حالت هستی اشیاء به ما آگاهی می‌دهند و آنها را «علوم نظری» می‌خوانند.[۱]

۳) بنا بر دیدگاه دیگری، علوم به «حکمی» و «غیر حکمی» تقسیم شده‌اند؛[۲] آنگاه علوم غیر حکمی در دو بخش «علوم دینی» و «علوم غیر دینی» رده‌بندی شده و «علوم دینی» را داری سه شاخهٔ «علم محمود»، «علم مذموم» و «علم مباح» دانسته‌اند. در توجیه این نحوهٔ رده‌بندی، برخورداری علوم از یکی از دو شرط زیر به کار گرفته شده است: الف) یا با تغییرات زمانی و مکانی دچار تغییر و تبدیل می‌شوند؛ ب) یا آنکه در تغییرات زمانی و مکانی، هیچ تغییری در آنها رخ نمی‌نماید. دستهٔ دوّم، همان علوم حکمی (= علوم حقیقی) هستند که در تمام دوران‌ها ثابت می‌شوند، مانند علم به هیئت افلاک. امّا دستهٔ اوّل، علومی هستند که یا از

۱. ابن‌سینا، الهیّات دانشنامهٔ علائی، به کوشش محمّد معین، تهران، ۱۳۵۳ ش، صص ۱ ـ ۵؛ راغب اصفهانی، الذریعة الی مکارم الشریعة، به کوشش علی میرلوحی، اصفهان، ۱۳۷۵ ش، ص ۱۹۲؛ ابوالعباس لوکری، بیان الحق بضمان الصدق (المنطق، ۱ ـ المدخل)، به کوشش ابراهیم دیباجی، تهران، ۱۳۶۴ ش، صص ۱۱۵ ـ ۱۱۷.

۲. ابوالعباس لوکری، بیان الحق بضمان الصدق، پیشین، ص ۱۱۴.

وحی سرچشمه گرفته و از انبیاء و اولیاء حاصل آمده‌اند و آنها را «علوم شرعی» (= علوم دینی) می‌نامند؛ و یا علومی هستند که حصولشان موقوف است بر سماع و تجربه و مانند آن، و آنها را علوم غیردینی می‌نامند.[۱] امّا این علوم غیردینی هم یا مانند طب و معاملات و وصایا، علوم پسندیده و محمود هستند؛ و یا مانند دانش‌های سحر و طلسم و شعبده و تلبیسات، ناپسند و مذموم شمرده می‌شوند؛ و یا مانند علم اشعار و تواریخ و انساب در شمار علوم مباح‌اند. موجب این تمایز و تفاوت، نتایج و غایات این علوم است؛ چه، علم به صرف ذات خود، فضیلت دارد و منکر و مذموم نیست؛ و افزون بر این، علم به هر چیز، اولیٰ از جهل به آن است. به نظر می‌رسد که برای نخستین بار، اخوان الصفا در تقسیم‌بندی سه‌گانهٔ علوم به ریاضی و شرعی و فلسفی، و ابن‌حزم در تقسیم‌بندی دوگانهٔ علوم (= آنچه موجب جدایی امّت‌ها از یکدیگر می‌شود؛ و نجوم و حساب و پزشکی و فلسفه که همهٔ امّت‌ها بر آن اتفّاق‌نظر دارند)، به چنین آموزه‌ای توجّه داشته‌اند.[۲] ابوحامد غزالی نیز این آموزه را، البتّه با اندکی جرح و تعدیل، در رده‌بندی خاصّ خود از علوم به شکلی دقیق به کار گرفته است و به تبعیّت از او ابوعلی سلماسی

۱. قطب‌الدّین شیرازی، درّة التاج لغرّة الدّباج، به کوشش سیّد محمّد مشکوة، تهران، ۱۳۶۹ ش، ص ۷۱.
۲. اخوان الصفا، رسائل، با مقدّمهٔ بطرس البستانی، قم، ۱۴۰۵ ق، ج ۱، صص ۲۶۶ - ۲۷۵؛ ابن‌حزم، مراتب العلوم، به کوشش احسان عبّاس، ترجمهٔ محمّد علی خاکساری، مشهد، ۱۳۶۹ ش، صص ۶۰ - ۹۰.

نگارندهٔ الرسالة الشرفیة فی تقاسیم العلوم الیقینیة؛ همچنان که ابن‌عبدالبر در این زمینه از ابن‌حزم تقلید کرده است.[۱]

۴) در یک تقسیم‌بندی دیگر، علوم به دو دسته تقسیم شده‌اند: الف) علوم مقصود بالذات؛ ب) علوم غیر مقصود بالذات. علوم دستهٔ دوّم عبارتند از آن دانش‌هایی که افزار و وسیله‌ای برای مصون ماندن از خطا محسوب می‌شوند؛ مهم‌ترین شاخه‌های این علوم را منطق و خط و لغت و صرف و نحو و قافیه و عروض و معانی و بیان (= بلاغت) و بدیع (= فصاحت) تشکیل می‌دهند.[۲] علوم مقصود بالذات هم «علوم حکمی» در دو بخش را شامل می‌شوند: در صورت یادگیری به قصد باور و اعتقاد، «حکمت نظری»، و در صورت فراگیری به قصد انجام عملی خاص، «حکمت عملی» نام خواهند داشت. اما حکمت نظری بر سه بخش تقسیم می‌شود:[۳] الف) علم اعلیٰ (= علم مابعدالطبیعه)؛ چون نظر در آن مجرّد از ماده است؛ ب) علم ادنی و طبیعی، که نظر در آن به امور مادّی در ذهن و خارج از ذهن مربوط می‌شود؛ ج) علم اوسط یا ریاضی، که نظر در آن، تنها به تجرّد از مادّه در ذهن بازمی‌گردد. علم مابعدالطبیعه بر حسب تعلّق به معرفت خدای تعالیٰ و اسباب و مبادی و دیگر موجودات

---

۱. ابوحامد غزالی، احیاء علوم الدّین، ترجمهٔ مؤیدالدّین خوارزمی، به کوشش حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۶۴ ش، ج ۱، ربع عبادات، صص ۴۶ ـ ۱۰۴؛ ابن‌عبدالبر، جامع بیان العلم و فضله، بیروت، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۶.

۲. ابوالحسن عامری، الاعلام بمناقب الاسلام، پیشین، صص ۷۰ ـ ۷۱.

۳. همان، ۶۱.

(= عقول و نفوس و احکام افعال ایشان)، و یا به حسب تعلّق به معرفت احوال موجودات از آن روی که موجودند، به «علم الهی» و «فلسفهٔ اولیٰ» تقسیم می‌شود. علم طبیعی نیز برحسب موضوع خود به هشت قسم زیر تقسیم می‌شود: اوّل، سماع طبیعی یا معرفت مبادی متغیّرات؛ دوّم، سما و عالم یا معرفت اجسام بسیطه و مرکّبه و احکام بسایط علوی و سفلی؛ سوّم، علم کَوْن و فساد یا معرفت ارکان و عناصر و تبدّل صُوَر بر مادّهٔ مشترکه؛ چهارم، آثار علوی یا معرفت اسباب و علل حدوث حوادث سماوی و ارضی؛ پنجم، علم معادن یا معرفت مرکّبات و کیفیّت ترکیب آنها؛ ششم، علم نبات یا معرفت اجسام نامیّه و نفوس و قوای آن؛ هفتم، علم حیوان یا معرفت احوال اجسام متحرّکه به حرکت ارادی و مبادی حرکات و احکام نفوس و قوای آن؛ هشتم، علم نفس یا معرفت احوال نفس ناطقهٔ انسانی و چگونگی تدبیر و تصرّف او در بدن و غیر بدن. علم ریاضی نیز بر چهار قسم دیگر تقسیم می‌شود: الف) هرگاه بتوان در آن اجزایی را فرض کرد که در یک حدّ مشترک با هم تلاقی کنند، علم هندسه خواهد بود؛ ب) هرگاه فرض اجزاء مشترک متلاقی در یک حدّ امکان نداشته باشد، با علم هیئت سر و کار داریم؛ ج) هریک از موارد الف و ب، هرگاه قارّ بالذات باشد، آن را علم عدد خوانند؛ د) هریک از موارد الف و ب، هرگاه قارّ بالذات نباشد، آن را علم موسیقی می‌نامند. حکمت عملی نیز بر سه قسم تهذیب اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مُدُن تقسیم می‌شود. در این تقسیم‌بندی، آنچه راجع بُوَد به حال انسان به شکلی منفرد «تهذیب اخلاق» نام دارد و آنچه راجع بُوَد به حال

آدمی با جماعتی که میان ایشان مشارکت بُوَد در منزل و خانه «تدبیر منزل» خوانده می‌شود و آنچه راجع بُوَد به حال آدمی با جماعتی که میان ایشان مشارکت بود در شهر و ولایت و اقلیم و مملکت «سیاست مدن» است. ما، کاربست نسبی این آموزه را نزد ابوالحسن عامری [۱] و کاربست دقیق آن را در اخلاق ناصری خواجه نصیرالدّین طوسی (م ۶۷۲ق) [۲] و نزد مؤلّف کتاب شفاء المتألّم بازمی‌یابیم. [۳]

۵) در برخی رده‌بندی‌ها، با قایل شدن به نوعی اصالت ذاتی برای علوم، ابتدا کلّیهٔ علوم به چند بخش اصلی تقسیم شده، و آنگاه هریک از این بخش‌ها به فروعات دیگری تقسیم می‌شوند. [۴] چنان که ابونصر فارابی، نخست هفت علم زبان و منطق و ریاضی و مابعدالطبیعه و طبیعیّات و مدنیّت و فقه و کلام را برشمرده و آنگاه به معرفی اجزاء و اصناف و شاخه‌های فرعی این علوم پرداخته است. او با نهادن علم

---

۱. همان، صص ۶۱ - ۷۱.
اختلاف میان دیدگاه عامری و خواجه نصیر در موارد چندی است. از جمله آنکه عامری «مکانیک» را در شمار علوم ریاضی آورده، امّا خواجه نصیر آن را در شمار فروعات ریاضیّات می‌داند.

۲. خواجه نصیرالدّین طوسی، اخلاق ناصری، به کوشش مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، ۱۳۶۰ ش، صص ۳۷ - ۴۱.

۳. حاجی خلیفه، کشف الظنون، به کوشش محمّد شرف‌الدّین یالتقایا و رفعت بیگله کلیسی، استانبول، ۱۳۶۰ ق، ج ۱، ص ۱۳.

۴. راغب اصفهانی، الذریعة الی مکارم الشریعة، پیشین، صص ۱۹۱ - ۱۹۲.

مابعدالطبیعه (= الهیّات) و علم طبیعی (= فیزیک) در یک فصل، برمی‌نماید که به مفهوم مشّائی رده‌بندی علوم توجّه داشته است؛ هرچند که نهادن علم مدنی و علم فقه و علم کلام توسط فارابی در یک فصل، ما را با نظریهٔ جدیدی در رده‌بندی علوم مواجه می‌کند. بنا بر این نظریّهٔ جدید، او به وجه اشتراک موجود میان سه علم مذکور توجّه دارد؛ چرا که در نظرش، اگر اخلاق از فضایل و رذایل سخن می‌گوید، و سیاست به چگونگی توزیع کارها و قوانین بین شهرها و ملّت‌ها توجّه دارد، و اگر تدبیر منزل یعنی رسیدگی به امور منزل و اقتصاد عمومی، علم فقه نیز کارهایی را شامل می‌شود که به معاملات نظم می‌بخشد، و همچنین، علم کلام نیز به آن معرفتی توجّه دارد که آدمی را در انتخاب نظریّات و انجام کارهای تصریح شده توسط شارع یاری می‌دهد. به همین دلیل هم می‌توان گفت که کلام به فقه و اصول کمک می‌کند.[1] طاش کپری‌زاده (م ۹۶۸ق) نیز در رده‌بندی خود، کلّیهٔ علوم را به هفت بخش اصلی زیر تقسیم کرده و فروعات آنها را متجاوز از یکصد و پنجاه رشتهٔ علمی برشمرده است: اوّل، علوم مربوط به خط و فروع آن؛ دوّم، علوم مربوط به الفاظ و فروع آن؛ سوّم، منطق و فروع آن؛ چهارم، علوم حکمی

۱. ابونصر فارابی، احصاء العلوم، ترجمهٔ حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۶۴ ش، صص ۳۹، ۹۳ - ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۱۴.
دربارهٔ آموزهٔ فارابی در این زمینه، همچنین نک: عثمان بکار، طبقه‌بندی علوم از نظر حکمای مسلمان، ترجمهٔ جواد قاسمی، پیشین، صص ۱۲۳ - ۱۸۹.

و عقلانی و فروع آن؛ پنجم، علوم حکمت عملی و فـروع آن؛ ششـم، علوم شرعی و فروع آن؛ هفتم، علوم باطن و فروع آن.[۱]

۶) در مواردی هم علوم به اعتبار موضوعشان به چند دسته تـقسیم شده‌اند: الف) علومی که متشرّعه تدوین کرده‌اند و نظر در تدوین آنـها عبارت بوده است از: اوّل، بیان لفظ قرآن و یا بیان لفظ سند سنّت نبوی؛ دوّم، اظهار مقصود و مفهوم قرآن به لحاظ تفسیر و تأویل؛ سوّم، اثبات آنچه از قرآن در باب احکام اصلی اعتقادی و یا احکـام فـرعی عـملی مستفاد می‌شود؛ چهارم، بیان اصول استنباط این فروع؛ پنجم، بیان آنچه در استخراج این معانی از کتاب و سنّت مـدخلیّت دارد و آن را «فـنون ادبی» نامند؛ ب) علومی که توسط فلاسفه تدوین یافته‌اند؛ آن هم به قصد بررسی و تحقیق اشیاء، آن چنان که هستند. این نوع عـلوم، بـر اسـاس عقول و اندیشه‌های بشری حاصل می‌شوند؛ ج) علومی که نه در شمار علوم متشرّعه مـحسوب مـی‌شوند و نـه در زمـرهٔ عـلوم فـلاسفه قـابل درج‌اند؛ مانند علم مناظره، علم خلاف، علم جدل؛ د) عـلمی کـه نـزد خواصّ صوفیه مطرح است و آن را «تصوّف» می‌نامند.[۲] مراجعه به متن کتاب یواقیت العلوم (تألیف پیش از ۵۷۳ق) که مؤلّفش تاکنون ناشناخته مانده است، و نیز رجوع به کتاب جامع العلوم فخرالدّین رازی (م ۶۰۶ ق)

---

۱. طاش کبری‌زاده، مفتاح السعادة و مصباح السیارة، به کوشش کامل کامل بکری و عبدالوهاب ابوالنور، قاهره، ۱۹۶۸ ق، ج ۱، صص ۷۴ ـ ۷۵.

۲. حاجی خلیفه، کشف الظنون، پیشین، ج ۱، صص ۱۱ ـ ۱۲.

برمی‌نماید که در تألیف آنها به این آموزه توجّه شده بوده است؛ هرچند با اندکی جرح و تعدیل.[۱]

۷) در برخی موارد نیز، علوم به اعتبار شیوه‌های حصولشان، و به سخن دیگر، به اعتبار مبانی معرفت‌شناسی فلسفی / کلامی تقسیم شده‌اند. چنان که راغب اصفهانی در الذریعة الی مکارم الشریعة علوم را نخست به: ۱) متعلّق به لفظ بر دو قسم ذوات الفاظ (= علم لغات) و لواحق الفاظ (= اشتقاق، صرف و نحو، عروض و ...) و ۲) متعلّق به لفظ و معنی شامل براهین، جدل، خطابه، بلاغت، شعر و ۳) متعلّق به معنی دون لفظ بر دو قسم علمی (= معرفت باری تعالیٰ، نبی، ملائک، قیامت، عقل، نفس، مبادی امور، ارکان، آثار علوی، طبّ) و عملی (= سنن و سیاسات، شرع، عبادات، معاملات، مطاعم، مناکح، مزاجر) تقسیم کرده و آنگاه از چهارگونه علم بر بنیاد چگونگی حصول آنها برای آدمی به این ترتیب سخن گفته است: ۱) بدیهی عقل و حس؛ ۲) استوار بر مقدّمات عقلی یا حسّی؛ ۳) مستفاد به خبر مردم؛ ۴) مستفاد به وحی.[۲] میرمحمّد باقر داماد نیز در تقویم الایمان بر اساس دیدگاه خاصیّ که در باب ادراک پدیده‌ها و امور دارد، علوم را به: ۱) شروقی و حضوری، ۲) صوری

---

۱. یواقیت العلوم و دراری النجوم، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۴۵ ش، صص ۶ - ۷؛ فخرالدّین رازی، جامع العلوم، به کوشش سیّد علی آل‌داود، تهران، ۱۳۸۲ش، ص ۷۰ به بعد.

۲. راغب اصفهانی، الذریعة الی مکارم الشریعة، پیشین، صص ۱۹۱ - ۱۹۲.

حصولی، تقسیم کرده است.[۱]

۸) بنا بر رأی دیگری در بیان علّت انحصار علوم در «نظری» و «عملی» آن دسته از دانش‌ها که به کیفیّت عمل تعلّق ندارند «علوم نظری» نامیده می‌شوند، و تعلّق برخی از علوم به چگونگی عمل و فعل موجب شده که آنها را «علوم عملی» بخوانند. از جمله قایلان به این رأی، محمّد امین بن صدرالدّین شیروانی (م ۱۰۳۶ ق) در کتاب فوائد خاقانیّه است.[۲]

۹) در رده‌بندی دیگری، دربارهٔ علّت انحصار علوم به «نظری» و «عملی» آمده است: الف) علوم عملی، آن دسته از علوم‌اند که حصولشان بر ممارست و عمل و مزاولت صناعت موقوف است، مانند حجامت و خیاطت؛ ب) علوم نظری نیز آن گروه از علوم را شامل می‌شوند که حصولشان بر ممارست عمل موقوف نیست، مانند فقه و نحو و منطق. در این رده‌بندی، حکمت عملی و طبّ عملی نیز در دایرهٔ حکمت نظری قرار دارند؛ چرا که در حصول بدانها به مزاولت عمل نیازی نیست.[۳]

۱۰) در یک رده‌بندی متأخّر، علوم را بر دو قسم «آلی» و «غیرآلی»

---

۱. میرداماد، تقویم الایمان، به کوشش علی اوجبی، تهران، ۱۳۷۶ ش، صص ۳۳۵ ـ ۳۳۶.

۲. حاجی خلیفه، کشف الظنون، پیشین، ج ۱، ص ۱۱.

۳. همان، صص ۱۱ ـ ۱۲.

دانسته‌اند. بنا بر این رده‌بندی، آن دسته‌ای از علوم که به ذات خود مورد نظر نبوده و افزار و وسیلهٔ تحصیل و فراگیری علوم دیگرند، «علوم آلی» یا «علوم منطقی» خوانده شده‌اند؛ چرا که در واقع، مقدّمه‌ای برای دستیابی به سایر علوم عقلی یا ذهنی محسوب می‌شوند؛ و آن شاخه‌هایی که فی حدّ نفسه مورد نظر بوده و مقصود از آنها ذاتشان می‌باشد «علوم غیر آلی» یا «علوم حقیقی» نامیده شده‌اند. بدین‌سان، علوم آلی همان «علوم عملی» و علوم غیرآلی همان «علوم نظری» هستند.[1]

۱. یوسف خوری، العلوم عند العرب، بیروت، ۱۴۰۳ ق، ص ۴۴۳.
و ناگفته پیداست که دیدگاه شوونیستی و نژاده‌انگار این مؤلّف از همان عنوان کتاب آشکار است.

رده‌بندی علوم؛ اصول و قواعد

توجّه به نمونه‌های یاد شده، ما را به سمت قاعده‌های چندی راهنمون می‌شود که توسط دانشمندان مسلمان بر اساس سنجه‌های ذکر شده، برای رده‌بندی علوم تدوین یافته‌اند؛ قاعده‌هایی همچون:

۱) عموم و خصوص؛ یعنی از موضوعات عام به خاص رفتن و اشتقاق موضوعات اخصّ از اعمّ.[۱] برخی از این قاعده به «اصل و فرع» تعبیر کرده‌اند؛ و به هر حال، مهم‌ترین و اساسی‌ترین قاعده در تنظیم رده‌بندی‌ها بوده است[۲] و امروزه نیز در اشکال نظری و عملی آن به کار گرفته می‌شود.

۲) توقّف (= اناطه)؛ که در آن موقوف بودن تعلیم و تعلّم پاره‌ای از علوم بر آگاهی از برخی از دانش‌های دیگر، مورد توجّه است؛ چنان که علم طبّ متوقّف است بر علم تشریح، و علم فقه متوقّف است بر علم

---

۱. طاش کپری‌زاده، مفتاح السعادة و مصباح السیارة، پیشین، ج ۱، ص ۳۲۴.

۲. برای نمونه نک: سراج‌الدّین محمود ارموی، لطائف الحکمة، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۵۱ ش، ص ۲۴؛ فیض کاشانی، «فهرس العلوم»، آرام‌نامه، پیشین، صص ۱۸۲ - ۱۸۴.

اصول. گویا این اصل به شیوهٔ تعلیم در مدارس ایرانی / اسلامی بازمی‌گردد و از آنجا به شیوه‌های رده‌بندی علوم راه یافته است.

۳) اشرفیّت؛ یعنی رده‌بندی علوم برحسب شرف آنها و اهمیّت موضوعاتشان. البتّه، ضابطه و سنجهٔ این برتری، بیشتر مبنای عقیدتی داشته و به همین دلیل هم، در جهان اسلام به تناسب مذاهب اسلامی و اقالیم متعدّد، متفاوت بوده است؛ و گویا از همین رو باشد که قاعدهٔ مذکور، در رده‌بندی‌ها شکل عام نیافته و به دلیل محکم نبودن بنیاد علمی‌اش، فقط در رده‌بندی علوم دینی به کار گرفته می‌شده است؛ چنان که غزالی از آن سود جسته است.

قایلان به این قاعده، اشرفیّت یک علم را بر یکی از این سه وجه حاصل و معلوم می‌دانند: اوّل، به سبب شرف موضوع آن علم، مانند علم تفسیر که بر حدیث اشرف است چون موضوعش کلام باری تعالیٰ است، در حالی که موضوع حدیث، کلامِ خلقِ خدای تعالیٰ است؛ و دوّم، به موجب شرف غایت و غرض آن علم، چنان که علم پزشکی بر علم نحو اشرف است؛ و سوّم، به علّت میزان نیاز بدان، مانند شرف علم فقه بر تاریخ، بدان سبب که شامل قوانین اجتماعی و مصالح دین و دنیا است.[۱]

---

۱. احمد بن محمّد حسین اردکانی، مرآت الاکوان، به کوشش عبداللّه نورانی، تهران، ۱۳۷۵ ش، صص ۹۴ - ۹۷؛ سراج‌الدّین محمود ارموی، لطائف الحکمة، پیشین، صص ۲۵ - ۲۹؛

برای تبیین روایی آن نک: ابوالحسن علیّ بن محمّد ماوردی، ادب الدنیا و الدّین، به کوشش مصطفی سقّا، ترجمهٔ عبدالعلی صاحبی، مشهد، ۱۳۷۲ ش، صص ۷۶ - ۷۷.

علوم نوتأسیس و رده‌بندی‌های دوتایی و سه‌تایی

گفتنی است که در رده‌بندی‌های علوم، از همان صدر اسلام، میان علوم موجود و علوم نوتأسیس در جهان اسلام، تمایز نهاده می‌شد؛ و علوم نوتأسیس را تحت عنوان «علوم اواخر» از علوم موجود، و به ویژه از علوم فلسفی ارسطویی متداول در مدارس ایرانی / سریانی، با نام «علوم اوایل» جدا می‌کردند. بدین‌سان لفظ «اوایل» بر علوم متداول در میان ملّت‌های سرزمین‌های فتح شدهٔ اسلامی پیش از نزول قرآن دلالت می‌کرد و لفظ «اواخر» بر علوم رایج شده پس از نزول قرآن اطلاق می‌شد.[1]

به هر حال، با شروع نهضت ترجمه از اواسط سدهٔ دوّم هجری و در پی ورود دانش‌های گوناگون اقوام و ملل مختلف به حوزهٔ فرهنگ اسلامی متقدّم، ضرورت رده‌بندی علوم به جهت معلوم شدن معارف

---

۱. شمس‌الدّین محمّد آملی، نفائس الفنون، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۷۷ ق، ج ۱، ص ۱۶.

جدید، و هماهنگ کردن دانش‌ها و علوم اقوام مغلوب با علوم نوتأسیس، کوشش‌های چندی را موجب شد؛ کوشش‌هایی که در آغاز، کُند، امّا با دقّت انجام می‌گرفتند و پس از گذشت زمانی اندک، گسترش فزاینده‌ای یافته و شتاب بیشتری یافتند؛ و حاصلِ‌شان، تدوین و تألیف مجموعه‌ها و کتاب‌های مختلفی در گونه‌شناسی، تقسیم و رده‌بندی علوم بود؛ و مراجعه به هر یک از آنها، ما را با آن تلاشی در جهت به دست دادن مدل یا جدول جامعی از رده‌بندی علوم روبرو می‌کند که به طور اعمّ در راستای ایجاد چارچوبی بر محاط کردن آگاهی‌ها و معارف موجود حرکت می‌کرده است.

البتّه، به رغم آنکه در رده‌بندی‌های نخستین، از تقسیم‌بندی سه‌گانهٔ ارسطویی به علوم نظری، عملی و صناعی، بهره گرفته می‌شد، امّا در پی تکمیل رده‌بندی‌ها، افزودن علوم نوتأسیس به علوم اوایل را شاهدیم؛ و به همین دلیل است که به تدریج، معرفت دینی و مابعدالطبیعه، در رده‌بندی‌ها بالاترین درجه و اهمیّت را یافتند.[۱]

امّا از تقسیم‌بندی ارسطویی علوم، رده‌بندی او از علوم نظری به سه علم ریاضی و طبیعی و مابعدالطبیعی (: متافیزیک = الهی)، در نظر بسیاری از متفکّران مسلمان مؤثر افتاد؛ چنان که ابن‌سینا، ضمن پذیرش

---

۱. برای نمونه نک: سراج‌الدّین محمود ارموی، لطائف الحکمة، پیشین، ص ۲۴؛ بابا افضل کاشانی، مصنّفات، به کوشش مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، تهران، ۱۳۶۶ ش، ص ۲۶۰.

آن، بر این تقسیم‌بندی توصیف دیگری بخشید. او علم طبیعی را در قاعده قرار داد و آن را «علم اسفل» نامید و علم الهی را «اعلیٰ» و علم ریاضی را «اوسط» نام نهاد.[۱] این نام‌گذاری در گروه‌های مختلفی از دانشمندان شیعه و اهل سنّت تأثیر داشت؛ چنان که برخی از آنها، مانند ابن‌عبدالبر در رسالهٔ جامع البیان العلم و فضله، علم اعلیٰ را شامل علم دین، علم اَوسط را شامل علوم دنیوی مانند پزشکی، و علم اسفل را شامل صناعاتی مانند نقاشی دانستند.[۲]

با این حال، به رغم کاربست نمونهٔ رده‌بندی ارسطویی / سینوی به عنوان محور و اساس تشخیص انواع علوم نظری از یکدیگر، بیشتر رده‌بندی‌ها به وجود آوردن ترکیبی دیگر برای تقسیم‌بندی دوتایی علوم را در مرکز توجّه خود قرار دادند؛ تقسیم‌بندی خاصیّ که در آن، علم اعلیٰ به ناگزیر با یکی دیگر از علوم دوگانهٔ دیگر درهم می‌آمیخت. بدین‌سان، در تقسیم‌بندی دوتایی علوم توسط دانشمندان ایرانی / اسلامی، با چنین نمونه‌هایی روبرو می‌شویم: علوم دین و علوم دنیا،[۳]

---

۱. ابن‌سینا، تسع رسائل، به کوشش ملک الکّتاب شیرازی و محمّد بن غلام رسول، بمبئی، ۱۳۱۸ ق، ص ۶۸.

۲. ابن‌عبدالبر، جامع بیان العلم و فضله، پیشین، ج ۲، ص ۴۶.

۳. بابا افضل کاشانی، مصنّفات، پیشین، ص ۲۶۰؛ صدرالدّین محمّد شیرازی، رسائل ملاصدرا، تهران، ۱۳۰۷ ق، صص ۲۷۹ - ۲۸۰؛ فیض کاشانی، «فهرس العلوم»، آرام‌نامه، پیشین، ص ۱۸۲.

ابوعلی سلماسی نیز در رسالهٔ الشرفیة بر همین رأی است.

علوم مسلمانان و علوم اوایل،[۱] علوم عقلی و علوم نقلی،[۲] علوم نظری و علوم عملی؛[۳] و دیگر نامگذاری‌هایی که بقای این نوع رده‌بندی متوازی در طول تاریخ را موجب شده‌اند.

برخی از محقّقان معاصر، مبنای این تقسیم‌بندی را در روایات بازمانده از رسول اسلام (ص) و علی(ع) بازجسته‌اند.[۴] با این حال، نباید از نظر دور داشت که به رغم درستی این برداشت در مواردی، تأثیر آموزه‌های نوافلاطونی، و به ویژه تأثیر مباحث مطرح در ایساغوجی فرفوریوس صوری و شرح‌های آن بر رده‌بندی‌ها را نمی‌توان منکر شد.[۵] به ویژه که اسناد برجای ماندهٔ علمی و فلسفی، رواج تقسیم‌بندی

---

۱. شمس‌الدّین محمّد آملی، نفائس الفنون، پیشین، ج ۱، صص ۱۴ ـ ۲۱.

۲. سراج‌الدّین محمود ارموی، لطائف الحکمة، پیشین، ص ۲۴؛ ابن‌خلدون، مقدّمه، ترجمهٔ محمّد پروین گنابادی، پیشین، ج ۲، صص ۸۸۳ ـ ۸۸۷.

۳. راغب اصفهانی، تفصیل النشأتین و تحصیل السعادتین، به کوشش شیخ طاهر جزائری، بیروت، ۱۳۱۹ ق، ص ۷۸؛ ابوالعباس لوکری، بیان الحق بضمان الصدق، پیشین، صص ۱۱۵ ـ ۱۱۷.

۴. علی رفیعی علامرودشتی، «طبقه‌بندی علوم در جهان اسلام»، فصلنامهٔ کرانه، سال اوّل، ش ۲، تابستان ۱۳۷۳ ش، ص ۳۵ به بعد.

۵. دربارهٔ میراث اسکندرانی و آموزه‌های نوافلاطونی رایج در نخستین سده‌های اسلامی، پژوهش‌های متعدّدی انجام گرفته است؛ تا آنجا که معرّفی آنها، یک کتابشناسی توصیفی مفصّل را برمی‌تابد. برخی از این آثار که مورد مراجعهٔ مستقیم ما بوده‌اند، چنین‌اند: ماکس مایرهوف، «من الإسکندریة الی بغداد»، التّراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیّة، الّف بینها و ترجمها عن الألمانیّة و الأیطالیّة

دوتایی در جهان اسلام را بسیار پیشتر از تقسیم‌بندی سه‌تایی محصول نهضت ترجمهٔ آثار ارسطو[1] نشان می‌دهند؛ چنان که در رسالهٔ المنطق ابن‌مقفّع (م ۱۴۲ ق) بدان برمی‌خوریم.

عبدالرحمن بدوی، بیروت، ۱۹۸۰م، صص ۳۷ - ۱۰۰؛ عبدالرحمن بدوی، الأفلاطونيّة المحدثة عند العرب، قاهره، ۱۹۵۵م؛ همو، افلوطين عند العرب، قاهره، ۱۹۶۶م؛

R. Walzer, "On the Legacy of the Classics in the Islamic World", *Greek into Arabic*, Cambridge, 1962, pp.33 ff; I. R. Netton, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of Bretheren of Purity*, London, 1982; P. Walker, *Early Philosphical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abū Yaʿqūb al-Sijistānī*, Cambridge, 1993; Idem, "Platonisms in Islamic Philosophy", *Studia Islamica*, vol.79, 1994, pp.5-25.

۱. به ویژه کتاب متافیزیک او.

المنطق ابن‌مقفّع؛ ترکیب رده‌بندی دوتایی و سه‌تایی

رسالهٔ المنطق ابن‌مقفّع،[1] در واقع ترجمه گونه‌ای است از شرح

---

۱. دربارهٔ ابن‌مقفّع و زندگی و آثار و سرانجامش بنگرید به:
عبّاس اقبال آشتیانی، شرح حال عبدالله بن المقفّع فارسی، برلین، ۱۳۰۶ ش؛ عبداللطیف حمزه، ابن المقفّع، قاهره، ۱۹۴۱م؛ محمّد غفرانی، عبدالله بن المقفّع، قاهره، ۱۹۶۵م؛ رضا رضازاده لنگرودی، «ابن‌مقفّع و ردّیهٔ امام قاسم زیدی»، هفتاد مقاله (ارمغان فرهنگی به دکتر غلامحسین صدیقی)، به کوشش یحیی مهدوی و ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۹ ش، ج ۱، صص ۱۰۱-۱۱۱؛ محمّد عطوات، عبدالله بن المقفّع (شخصیّته، لغته، آراؤه الحکمیّه)، بیروت، ۱۹۹۸م؛
Dominique Sourdel, "La Biographie d'Ibn al-Muqaffaʿ d'après les sources anciennes", *Arabica*, Tome.I, 1954, pp.307-323; E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1962, pp.68-74; P. Charles-Dominique, "Le Systèm ethique d'Ibn al-Muqaffaʿ d'après ses deux épîtres dites al-Saghīr' et al-Kabīr'", *Arabica*, Tome.XII, 1965, pp.45-66; Joseph van Ess, "Some Fragments of the Muʿāraḍat al-Qur'ān attributed to Ibn al-Muqaffaʿ", *Studia Arabica et Islamica: Festschrift for Iḥsān ʿAbbās on his*

ایساغوجی،[1] و افزون بر آن، ترجمه گونه‌ای است از شرح العبارة و شرح

Sixtieth Birthday, ed. Wadād al-Qāḍī, Beirut, 1981, pp.151-163; Shaul Shaked, "From Iran to Islam: Notes on Some Themes in Transmission 1. 'Religion and Sovereignty are Twins' in Ibn al-Muqaffa's Theory of Government, 2.The Four Sages", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, IV, 1984, pp.31-67; J. Derek Latham, "Ibn al-Muqaffa' and Early 'Abbasid Prose", *The Cambridge History of Arabic Literature: 'Abbasid Belles-Lettres*, ed. Julia Ashtiani et al., Cambridge, 1990, pp.48-77; Said Amir Arjomand, "Abd Allāh Ibn al-Muqaffa and the Abbasid Revolution", *Iranian Studies*, vol.27, 1994, pp.9-36.

۱. گویا این شرح از أمونیوس (:Ammonius) پسر هرمیاس، فیلسوف یونانی مقیم اسکندریّه و شاگرد پروکلس نوافلاطونی (= در منابع اسلامی: ابرقلس) باشد که در اواخر سدهٔ پنجم و اوایل سدهٔ ششم میلادی می‌زیسته و شرح ایساغوجی او از منابع مورد توجّه و رسمی یونانی و پس از آن، مورد قبول نسطوریان بوده است؛ و در برخی منابع اسلامی از وی به «الحمونیوس» و «الحموموس» نیز یاد شده است. دربارهٔ او نک: ابن‌ندیم، الفهرست، به کوشش م.رضا تجدّد، تهران، ۱۹۷۳م، ص ۳۱۴؛ جمال‌الدّین علی قفطی، تاریخ الحکماء، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م، صص ۱۶۹ - ۱۷۰؛ همو، همان، ترجمهٔ فارسی از سدهٔ یازدهم هجری، به کوشش بهین دارایی، تهران، ۱۳۷۱ ش، ص ۲۳۳؛ دُلیسی اولیری، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۴۲ ش، صص ۴۷ - ۴۸، ۹۷ - ۱۱۰، ۱۱۰ - ۱۱۱؛ ذبیح‌الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدّن اسلامی، تهران، ۱۳۵۶ ش، صص ۶، ۱۰۱.

مهم‌ترین دلیلی که بر این مسأله می‌توان آورد، تعبیر موضوع منطق به «متاع» (=

المقولات فرفوریوس،[1] و به نظر می‌رسد که بخش بازپسین آن هم، ترجمه‌ای از کتاب قیاس باشد.

لکلّ صناعة متاعا و الامتعة اسماء یعرفها اهل تلک الصناعة ... کانت لهم هذوًا و لعبا) در آغاز رسالهٔ المنطق ابن‌مقفّع است، آن هم در حالی که در شرح أمونیوس بر الفاظ الکلّیة الخمسة نیز چنین تعبیری یافت می‌شود و با توجّه به اینکه رسالهٔ المنطق ابن‌مقفّع با عبارت «افتتح المصنّف کتابه بان قال: لکّل صناعة متاعا...» آغاز می‌شود، پس دور نیست که مقصود همان أمونیوس باشد.

نک: ابن‌مقفّع، المنطق، به کوشش محمّد تقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۵۷ ش، ص ۱؛ پول کروس، «التراجم الأرسططالیة المنسوبة الیٰ ابن‌المقفّع»، التّراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیة، پیشین، ص ۱۱۲.

در عین حال، نباید از نظر دور داشت که تقسیم ریاضیّات به حساب و هندسه و نجوم و موسیقی در رسالهٔ المنطق ابن‌مقفّع (ص ۳، بند ۸) با آنچه که أمونیوس در این زمینه آورده، همخوانی کامل دارد. دربارهٔ آراء أمونیوس در این باره نک:

H. A. Wolfson, "The Classification of Sciences in Mediaeval Philosophy", *Studies in the History and Religion*, eds by I.Twersky & G. H. Williams, Cambridge, 1973, vol.1, p.493.

برای آگاهی از تأثیر آراء أمونیوس در زمینه‌های دیگری جز بحث ما بر شمار دیگری از متفکّران مسلمان نک: حسین ضیائی، «بیرونی و رسالهٔ أمونیوس به نام "اختلاف الأقاویل فی المبادئ"»، یادنامهٔ بیرونی، تهران، ۱۳۵۳ ش، صص ۱۸۵ - ۲۰۲.

۱. ابن‌ندیم نیز از گزینش و گلچین تفسیرهای فرفوریوس بر دو کتاب العبارة و کتاب المقولات ارسطو توسط ابن‌مقفّع خبر داده است. نک: الفهرست، پیشین، ص ۳۰۹.

در مدخل (= ایساغوجی) رسالة المنطق، «حکمت» بر دو قسم دانسته شده: علم که «هو تبصّر القلب و تفکیره»، و عمل که «هو حرکة القلب و قوّته».[۱] آنگاه به پیروی از سنّت ارسطویی، امّا متناظر به تفسیرهای نوافلاطونی و اسکندرانی، هریک از این دو قسم به سه قسم تقسیم شده‌اند: علم مشتمل است بر «علم اعلیٰ» و «علم اوسط» و «علم اسفل». علم اعلیٰ همان «علم الغیب» است که «هو المعرفة بالغیب عن الابصار و تبصرة العقول»،[۲] و علم اوسط نیز همان «علم الادب» باشد که «هو علم الحساب و الهندسة و النجوم و تألیف اللحون»،[۳] و علم اسفل هم یعنی «علم الاجساد» که «هو علم منافع الدنیا من الطب و الصناعات و التجارات، و کلّ ما یقع علی جسد قائم معلوم».[۴] عمل که افزون بر «حرکة القلب و قوّته» از آن به «سیاست و تدبیر» نیز تعبیر شده است، «سیاست عامّه»، «سیاست خاصّه» و «سیاست خاصّة الخاصّة» را شامل می‌شود.[۵] منظور از «سیاست عامّه» چگونگی ادارهٔ امور شهرها و کشورها است؛[۶] یعنی همان چیزی که در آموزه‌های سیاسی حکمای ایرانی / اسلامی به «سیاست مُدُن» تعبیر می‌شود؛ «سیاست خاصّه» نیز به چگونگی ادارهٔ امور خانواده توسط فرد اطلاق شده[۷] و در اصطلاح برابر

---

۱. ابن المقفّع، المنطق، پیشین، ص ۲، بند ۶.

۲. همان، ص ۳، بند ۷.

۳. همان، بند ۸.

۴. همان، ص ۲، بند ۷.

۵. همان، صص ۳ ـ ۴، بند ۹.

۶. همان، ص ۳.

۷. همان.

است با «فن تدبیر منزل» در آموزه‌های حکمای ایرانی / اسلامی؛ و سرانجام، «سیاست خاصّة الخاصّة» به چگونگی تسلّط فرد بر اخلاق و اعمالش مربوط بوده و همان «علم اخلاق فردی» است.[1]

تأثیر آموزهٔ ارسطویی تقسیم‌بندی علوم بر این رده‌بندی بس آشکار است. مراجعه به فهرست‌های کهن جهان اسلام و منابع بر جای مانده از نهضت ترجمهٔ آثار یونانی به زبان عربی نیز برمی‌نماید که «آثار ارسطو در اعمال فلسفی» (: الکتب التی فی اعمال الفلسفیة) را چنین رده‌بندی می‌کرده‌اند: در اصلاح اخلاق فردی، در سیاست (: تدبیر) منزل، و در سیاست مُدُن.[2]

بدین‌سان، شاهدیم که نظام رده‌بندی علوم ارائه شده در رسالهٔ المنطق ابن‌مقفّع، که در رسالهٔ حدود المنطق ابن‌بهریز و جوامع العلوم ابن‌فریغون (تألیف نیمهٔ اوّل سدهٔ چهارم هجری) و رسائل اخوان الصفا (تألیف نیمهٔ دوّم سدهٔ چهارم هجری) نیز دیده می‌شود،[3] با آن نظام رده‌بندی آثار

---

۱. همان.

۲. ابونصر فارابی، «ما ینبغی ان یقدم قبل تعلّم الفلسفة»، المنطقیات للفارابی، به کوشش محمّد تقی دانش پژوه، قم، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، ص ۳؛ قاضی صاعد اندلسی، التعریف بطبقات الامم، به کوشش غلامرضا جمشید نژاد اوّل، تهران، ۱۳۷۶ ش، ص ۱۷۴.

۳. نک: ابن‌بهریز، «حدود المنطق»، منتشر شده در: المنطق، به کوشش محمّد تقی دانش پژوه، پیشین، صص ۱۱۱، ۱۱۳؛ حسین خدیوجم، «کتاب جوامع العلوم»، نامهٔ مینوی، به کوشش حبیب یغمایی و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ ش، ص ۱۵۹؛

ارسطویی هماهنگی کامل دارد.

با این حال، آنچه که در این رساله (: المنطق) جلب نظر می‌کند، تعبیر «عمل» به «تدبیر» و «سیاست»، و همسان گرفتن این دو مفهوم است؛ که به تعبیر یونانی، به گذار از «نوموس» (nomos) به «پولتیا» (poleteia) در گام نخست، و آنگاه به همسان گرفتن آن دو می‌توان از آن یاد کرد؛ چنان که در این معنی با آنچه ارسطو در کتاب اوّل سیاست دربارهٔ تدبیر منزل و در فصل هشتم از کتاب ششم اخلاق نیکوماخوس دربارهٔ تقسیم فلسفهٔ عملی به تدبیر منزل و قانون‌گذاری و سیاست (به معنای جنبه‌های اجرایی و قضایی آن) آورده،[1] همسان می‌نماید.[2]

نکتهٔ مهمّ از منظر این بحث آنکه این نحوهٔ کاربستِ اصلاح «تدبیر» و طرح ادارهٔ امور خانواده به عنوان «سیاست الخاصّة» ــ که همانا «تدبیر

رسائل اخوان الصفا و خلّان الوفاء، با مقدّمهٔ بطرس البستانی، پیشین، ج ۱، ص ۲۷۴.

۱. ارسطو، سیاست، ترجمهٔ حمید عنایت، تهران، ۱۳۶۴ ش، ص ۷، کتاب نخست ۱:۲ و ۲؛ همو، اخلاق نیکوماخس، ترجمهٔ سیّد ابوالقاسم پورحسینی، ج ۲، تهران، ۱۳۶۸ ش، ص ۲۳، ۱۱۴۱ الف.

۲. ابن‌بهریز نیز در این معنا، خویشکاری هریک از گونه‌های سه‌گانهٔ سیاست را بر این چهار قسم برشمرده است: بنیاد نهادن سنّت‌ها، قضاوت‌های استوار، محافظت در برابر دشمنان، مجاهدت برای دستیابی به آنچه کشف شدنی (: به دست آمدنی) است. نک: «حدود المنطق»، المنطق، به کوشش محمّد تقی دانش پژوه، پیشین، ص ۱۱۲.

منزل» باشد ــ، از نظر زمانی بر ترجمهٔ رسالهٔ تدبیر منزل یا اویکونومیکوس (oikonomikos) بروسن (Bryson) نوفیثاغوری ــ نگاشته در سدهٔ دوّم میلادی ــ، به زبان عربی در سده‌های سوّم یا چهارم هجری، تقدّم دارد.[۱] بدین ترتیب، بر خلاف آثاری که ابوعلی مسکویه، ابن‌سینا و خواجه نصیرالدّین طوسی تحت تأثیر رسالهٔ تدبیرمنزل بروسن، در این موضوع نگاشته‌اند، برای تعبیرهای به کار رفته در رسالهٔ المنطق ابن‌مقفّع، سرچشمهٔ دیگری می‌باید جُست؛ سرچشمه‌ای که ما از آن به خوانش ایرانی / اسکندرانی کتابِ سیاستِ ارسطویِ استاگیرایی یاد می‌کنیم؛ و از چشم‌انداز این بحث، مهم‌ترین نمایندهٔ آن همانا بطلمیوس غریب

۱. نخستین کسی که از تأثیر رسالهٔ تدبیر منزل بروسن بر آثار متفکّران مسلمان یاد کرده، هلموت ریتر در مقالهٔ «کتابچهٔ دانش بازرگانی عرب» است:

H. Ritter, "Ein arabischen Handbuch der handelwissenschaften", *Der Islam*, Band 17, 1917, ss.1-91.

گفتنی است که اصل یونانی رسالهٔ تدبیر منزل بروسن برجای نمانده، امّا ترجمهٔ عربی آن را لویس شیخو بر اساس نسخهٔ منحصر به فردی که به احتمال از سدهٔ چهارم هجری بر جای مانده و در صفحات ۶۲ تا ۹۶ نسخهٔ شمارهٔ ۲۹۰ دارالکتب قاهره، تیمور اخلاق، باقی است، در مجلّهٔ المشرق (ش ۱۹، ۱۹۲۱م، صص ۱۶۱ - ۱۸۱) منتشر کرده؛ و پس از شیخو، این رساله، بار دیگر به همراه ترجمه‌های عبری و لاتینی انجام گرفته بر اساس آن، توسط مارتین پلسنر منتشر شده است:

M. Plessner, *Der Oikonomikos des Neupythagoreens 'Bryson' und sein Einflo auf die islamische Wissenschaft,* Heidelberg, 1928.

باشد؛[1] چنان‌که پژوهش‌های متأخّر دربارهٔ نهضت ترجمه در جهان اسلام هم، از حضور کتاب سیاست ارسطو در میان آثار منطقی او در جهان اسلام خبر می‌دهند؛[2] و گویا این ترتیب، از فهرست تألیفات ارسطو، نگاشتهٔ بطلمیوس غریب برای اغلس، با عنوان کتاب \اخبار ارسطاطالیس و وفاته و مراتب کتبه\، برآمده بوده باشد؛[3] همچنان که این

۱. بطلمیوس غریب یا پتولمایوس خِنُس، از پیروان فلسفهٔ مشّائی در نخستین سدهٔ مسیحی است که «سرگذشت‌نامهٔ ارسطو»ی نگاشته‌اش، اساس آگاهی مسلمانان از زندگی معلّم اوّل بوده است؛ دربارهٔ او نک: محمّد تقی دانش پژوه، «سرگذشت‌نامهٔ ارسطو»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۴۳ - ۴۴، تهران، ۱۳۶۶ - ۱۳۶۷ ش، صص ۲۴۷ - ۲۶۷؛

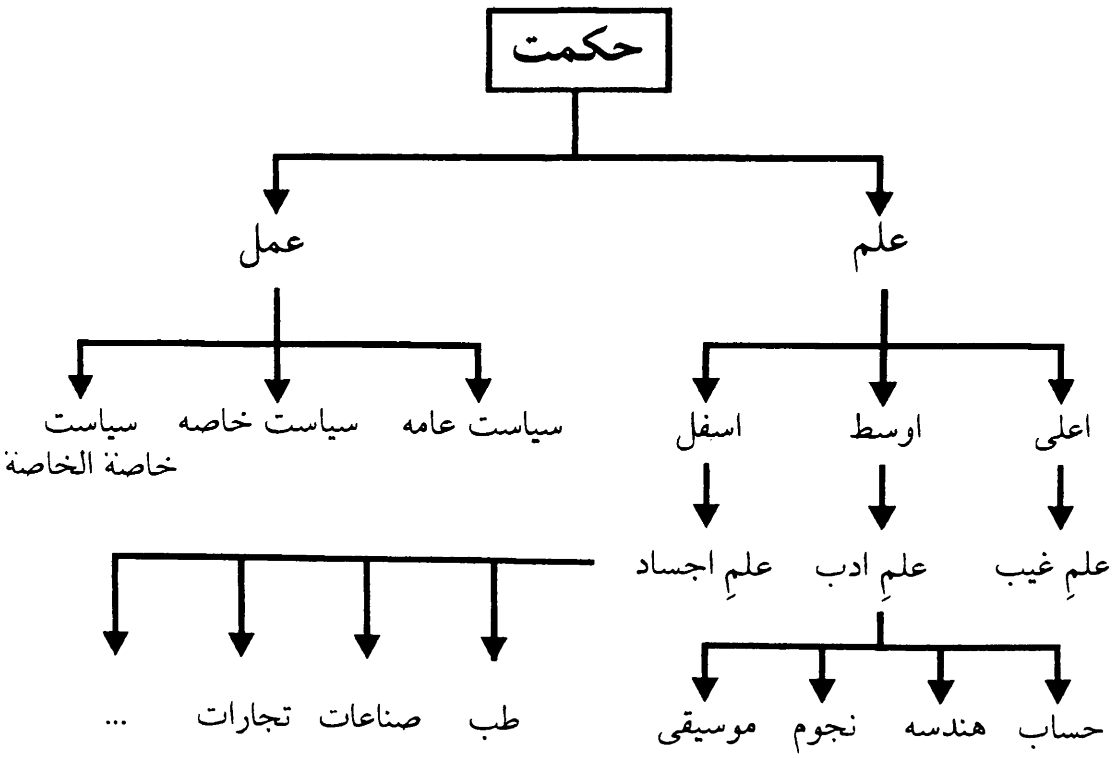
I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, 1957, pp.208-211, 469-476; D. Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation* (A Study of the Graeco - Arabic Gnomologia), New Haven, 1975, pp.381-383.

۲. دُلیسی اولیری، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمهٔ احمد آرام، پیشین، ص ۲۴۷.

۳. برای آگاهی از چگونگی بهره‌گیری مسلمانان از اثر بطلمیوس غریب نک: محمّد تقی دانش پژوه، «سرگذشت‌نامهٔ ارسطو»، مقالات و بررسی‌ها، پیشین، صص ۲۵۰ - ۲۵۳؛ همو، تاریخ‌نگاری فلسفه، تهران، ۱۳۶۵ ش، ص ۲۳؛ آنتون - هرمان کروست، «زندگی ارسطو در آثار تذکره‌نویسان سریانی و عرب»، ترجمهٔ اسماعیل سعادت، معارف، سال دوّم، شمارهٔ ۳، تهران، آذر - اسفند ۱۳۶۴ ش، صص ۱۹ - ۴۳؛

I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, op.cit, pp.189-192;

اثر، از منابع مهمّ آشنایی مسلمانان با اخبار ارسطو بوده است.[۱]



رده‌بندی علوم بنا بر کتاب المنطق ابن‌مقفّع

C. Hein, *Definition und Einleitung der Philosophie von Spätantiken Einleitungs Literatur zu arabischen Enzyklopädie*, Frankfurt & New York, 1985, ss.391 ff.

۱. دربارهٔ این کتاب و آشنایی مسلمانان با آن، افزون بر منابع ذکر شده در پی‌نوشت پیشین، برای نمونه نک: ابن‌ندیم، الفهرست، پیشین، صص ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۱۵؛ قفطی، تاریخ الحکماء، پیشین، متن عربی، صص ۴۲-۴۸، ۸۹-۹۰؛ ترجمهٔ کهن فارسی، صص ۶۷-۷۳، ۱۲۶.

علوم عقلی در اصفهان سده‌های میانهٔ اسلامی

ابن‌مقفّع بر تاریخ اندیشه و فرهنگ ایرانی حقّی بزرگ و سهمی فراموش‌ناشدنی دارد. اکنون، بر بنیاد سخن همو، و به تأیید دیگر منابع موجود، می‌دانیم که اصفهان در نخستین سده‌های اسلامی در طبقه‌بندی جغرافیایی زبان‌های رایج ایرانی، به حوزهٔ زبان پهلوی اختصاص داشته است[1] و از همان سده‌ها در آثار نخستین مؤلّفان اصفهانی نیز کاربست فراوان واژگان و ترکیب‌ها و جمله‌های فارسی را می‌توان مشاهده کرد.[2]

---

۱. ابن‌ندیم، الفهرست، به‌کوشش م. رضا تجدّد، پیشین، ص ۱۵.
برای سخن دیگری در این زمینه نک: ابن‌خردادبه، المسالک و الممالک، بیروت، ۱۴۰۸ ق، ص ۵۸؛ همو، همان، ترجمهٔ حسین قره‌چانلو، تهران، ۱۳۷۰ ش، ص ۴۲.

۲. در این زمینه برای نمونه نک: احمد تفضلی، «اطلاعاتی دربارهٔ لهجهٔ پیشین اصفهان»، نامهٔ مینوی، به‌کوشش حبیب یغمائی و ایرج افشار، پیشین، صص ۸۵ - ۱۰۳؛ آذرتاش آذرنوش، «ابومطهر ازدی»، دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، زیرنظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۶، تهران، ۱۳۷۳ ش، صص ۲۵۹ - ۲۶۲.

این شهر که مجموعهٔ متنوّعی از پیروان ادیان مختلف، اعمّ از زرتشتی و یهودی و مسیحی را در خود جای داده بوده است،[1] به رغم حضور

---

۱. برای کلّیّات در این زمینه نک: ابن‌فقیه، البلدان، به کوشش یوسف هادی، بیروت، ۱۴۱۶ ق، ص ۵۳۰؛ ابوالشیخ اصفهانی، طبقات المحدثین باصبهان، به کوشش عبدالغفور عبدالحق حسین بلوشی، بیروت، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، ص ۲۱۱؛ یاقوت حموی، معجم البلدان، بیروت، ۱۹۷۹م، ج ۱، ص ۲۹۵.
برای حضور زرتشتیان در اصفهان نخستین سده‌های اسلامی نک: ابن‌رسته، الاعلاق النفیسة، به کوشش م. دوخویه، لیدن، ۱۸۹۲م، ص ۱۵۳؛ همو، همان، ترجمهٔ حسین قره‌چانلو، تهران، ۱۳۶۵ ش، صص ۱۸۱ - ۱۸۲؛ ابن‌حوقل، صورة الارض، به کوشش کرامرز، لیدن، ۱۹۳۹م، ج ۲، ص ۲۶۵؛ همو، همان، (سفرنامهٔ ابن‌حوقل: ایران در "صورة الارض")، ترجمهٔ جعفر شعار، تهران، ۱۳۶۶ ش، ص ۱۰۹؛ ابوالحسن مسعودی، مروج الذهب و معادن الجوهر، به کوشش باربیه دومنار و پاوه دکورتل، افست تهران، ۱۹۷۰م، ج ۴، ص ۴۷؛ همو، همان، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۷۸ ش، ج ۱، ص ۵۸۹؛ مفضل مافروخی، محاسن اصفهان، به کوشش جلال‌الدّین طهرانی، تهران، ۱۳۱۲ ش، صص ۶-۷، ۶۶.
برای حضور یهودیان در اصفهان نک: ابن‌فقیه، البلدان، پیشین، ص ۵۳۰؛ یاقوت حموی، المعجم البلدان، پیشین، ج ۱، ص ۲۹۵؛ ابونعیم اصفهانی، ذکر اخبار اصبهان، به کوشش سون ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۱م، ج ۱، ص ۱۶؛ همو، همان، ترجمهٔ نوراللّه کسایی، تهران، ۱۳۷۷ش، صص ۱۲۹ - ۱۳۰.
برای حضور مسیحیان در اصفهان نیز نک: ابن‌ندیم، الفهرست، پیشین، ص ۳۰۲؛ ابوالشیخ اصفهانی، طبقات المحدثین باصبهان، پیشین، ج ۱، صص ۱۶۴، ۲۰۹ - ۲۱۱؛ لویس شیخو، علماء النصرانیة فی الاسلام، به کوشش کمیل حشیمه، بیروت، ۱۹۸۳م، ص ۲۳۱؛ محمّد بن احمد مقدسی، احسن التقاسیم فی معرفة

شماری از قشریان حنبلی و اصحاب حدیث،[۱] به نوشتهٔ ابوریحان بیرونی، در شمار پایگاه‌های مهمّ حفظ آداب ایرانی بوده است؛[۲] چنان که از برگزاری جشن آفریچگان (: آبریزگان) و شماری از دیگر آداب ایرانیان پیش از اسلام در آن گزارش‌هایی در دست داریم؛[۳] و بی‌سبب

الاقالیم، به کوشش م. دوخویه، لیدن، ۱۹۰۶م، ص ۳۹۴؛ همو، همان، ترجمهٔ علی نقی منزوی، تهران، ۱۳۶۱ ش، ج ۲، ص ۵۸۹.

۱. دربارهٔ اهل حدیث و حنبلیان اصفهان، به طور کلّی، نک: احمد پاکتچی، «اصفهان: علوم و معارف»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیرنظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۹، تهران، ۱۳۷۹ ش، صص ۱۸۵-۱۸۷.
مقدّسی هم در احسن التقاسیم (متن عربی، ص ۳۸۸؛ ترجمهٔ فارسی، ج ۲، ص ۵۷۹) از غلوّ حنبلیان اصفهان در حقّ معاویه یاد کرده است. نیز بنگرید به حکایت نقل کردهٔ سیّد مرتضی بن داعی حسنی رازی در کتاب تبصرة العوام، نگاشتهٔ حدود ۵۸۰ هجری (به کوشش عبّاس اقبال، تهران، ۱۳۶۴ ش، صص ۷۹-۸۰) دربارهٔ فقیه حنبلی اصفهانی و ادّعای او در باب داشتن قطعه‌ای از پشم شتری که مرکَبِ خدای تعالیٰ بوده و در عرفات به چنگ احمد بن حنبل می‌افتد! اکنون به واسطهٔ کتاب‌های طبقات المحدثین باصبهان ابوالشیخ اصفهانی و ذکر اخبار اصبهان ابونعیم نام بسیاری از اهل حدیث و حنبلیان اصفهان نخستین سده‌های اسلامی را می‌دانیم.

۲. ابوریحان بیرونی، الآثار الباقیة فی القرون الخالیة، به کوشش ادوارد زاخائو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م، ص ۲۲۸؛ همو، همان، به کوشش پرویز اذکائی، تهران، ۱۳۸۰ ش، ص ۲۸۳؛ همو، همان، ترجمهٔ اکبر داناسرشت، تهران، ۱۳۶۳ ش، ص ۳۵۳.

۳. عبدالحیّ گردیزی، تاریخ گردیزی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران،

نیست که در اوایل سدهٔ سوّم هجری این شهر را محلّ تبلیغ و فعالیّت خرّم‌دینان می‌یابیم؛[1] همچنان که در نخستین دههٔ سدهٔ چهارم هجری، از حضور داعیان اسماعیلی تحت فرمان ابوحاتم رازی در این شهر آگاهیم؛[2] و به اندک زمانی شاهدیم که در ۳۲۳ هجری، مرداویج زیاری، در ادامهٔ تلاش‌هایش در بزرگداشت آیین‌های ایرانی، به برگزاری جشن سده در این شهر همّت می‌گمارد؛ آن هم با شکوهی تمام.[3]

۱۳۶۳ ش، ص ۵۲۶؛ ابوریحان بیرونی، الآثار الباقیة، به کوشش زاخائو، پیشین، ص ۲۲۸: همو، همان، به کوشش اذکائی، پیشین، ص ۲۸۳: همو، همان، ترجمهٔ اکبر داناسرشت، پیشین، ص ۳۵۳.

۱. نک: ابوالحسن مسعودی، التنبیه و الاشراف، به کوشش م. دوخویه، لیدن، ۱۸۹۳م، ص ۳۵۳؛ همو، همان، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، پیشین، صص ۳۳۶-۳۳۷؛ همو، مروج الذهب، به کوشش باربیه دومنار، پیشین، ج ۶، صص ۱۸۷-۱۸۸؛ همو، همان، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، پیشین، ج ۲، ص ۲۹۷.

۲. برای فعالیّت‌های اسماعیلیان در این دوره نک:

S. M. Stern, "The Early Ismāʿīlī Missionaries in North-West Persia and Khurāsān and Transoxania", *BSOAS*, vol. XXIII, 1960, pp.56-90;

و ترجمهٔ فارسی همین اثر: ساموئل. م. اشترن، «نخستین داعیان اسماعیلی در شمال غربی ایران و خراسان و ماوراءالنّهر»، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، **مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران**، سال چهاردهم، شمارهٔ اوّل، تهران، ۱۳۴۵ ش، صص ۲۳-۶۹؛ محمّد کریمی زنجانی اصل، اشراق هند و ایرانی در نخستین سده‌های اسلامی، پیشین، صص ۱۶۶-۱۷۰.

۳. نک: ابوعلی مسکویه، تجارب الامم، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران،

در حوزهٔ علوم عقلی نیز، از منابع موجود برمی‌آید که اصفهان را از دیرباز در شمار پایگاه‌های علم و دانش می‌دانسته‌اند؛ چنان که در دوران اسلامی نیز پس از ویرانی سارویه در ناحیهٔ جی به سال ۳۵۰ هجری، مجموعه‌ای گرانبها از دانش‌های به یادگار مانده در کتاب‌های پهلوی از این شهر به دست می‌آید. به نوشتهٔ حمزهٔ اصفهانی:

> به سال ۳۵۰ یک طرف از بنای موسوم به «سارویه» که در اندرون شهر «جی» قرار داشت ویران شد و خانه‌ای پدید آمد که در آن در حدود ۵۰ بار پوست بود. این پوست‌ها به خطی که کسی مانند آن را ندیده بود نوشته شده بود، و معلوم نشد که این پوست‌ها چه زمان در این بنا نهاده شده است.
>
> دربارهٔ وضع این محلّ شگفت‌آور از من پرسیدند. کتابی از ابومعشر منجّم که به کتاب اختلاف الزیجه ترجمه شده بود، نزد مردم بردم. ابومعشر در آنجا می‌گوید: پادشاهان برای حفظ دانش‌ها و به سبب علاقهٔ شدیدی که در سراسر روزگار به بقای آنها داشتند و نیز به سبب ترس از اینکه حوادث جوّی و یا آفات زمینی آنها را نابود کند، لوح‌هایی برای نوشتن مطالب برگزیدند که در مقابل حوادث پایدارتر و از تعفّن و پوسیدگی مصون باشد، و آن پوست درخت خدنگ موسوم به توز[1] بود.

۱۳۷۷ ش، ج ۵، ص ۴۰۲؛ همو، همان، ترجمهٔ علی نقی منزوی، تهران، ۱۳۷۶ ش، ج ۵، صص ۴۱۲ - ۴۱۳.

۱. بر وزن روز معرّب توز. رک: فرهنگ فارسی دکتر معین.

مردم هند و چین و ملل دیگری که در مجاورت آنان بودند از آنان پیروی کردند. و همچنین این پوست را به سبب استواری و لغزندگی که داشت به کمان‌هایی که بدان تیر می‌انداختند می‌پیچیدند و مدّت بسیاری بر کمان‌ها می‌ماند.

چون پادشاهان مذکور برای نگهداری دانش‌های خود و ثبت آنها بهترین لوح‌ها را یافتند، در سراسر زمین و شهرها و اقلیم‌ها بگشتند تا زمینی پیدا کنند که از زلزله و خسوف به دور و خاکش سالم و کم عفونت و گل آن چسبنده‌تر و پایدارتر باشد و چون بنای از آن بسازند روزگارانی به جا بماند. بلاد و سرزمین‌های مختلف را بیازمودند و در زیر گنبد آسمان شهری جامع به اوصاف مذکور جز «جی» ــ که در زمان‌های بعد حدود آن تعیین شد ــ ندیدند. آنگاه به قهندز (کهن دژ) که در اندرون شهر «جی» بود، آمدند و دانش‌های خود را در آنجا به ودیعه نهادند که تا زمان ما باقی است و «سارویه» نامیده می‌شود.

به وسیلهٔ این بنا مردم دانستند که چه کسانی بدان‌جا آمده‌اند. شرح این سخن آنکه سال‌ها قبل از زمان ما قسمتی از این بنا ویران شد و در آنجا خانه‌ای ساخته از گل سخت پدید آمد. در آن خانه کتاب‌های بسیاری از پیشینیان که بر پوست توز نوشته شده و انواع دانش‌های گذشتگان به خط فارسی قدیم بر آنها مندرج بود به دست افتاد و برخی از آن نوشته‌ها توسط کسی که

به اهمیّت آن پی برده بود خوانده شد.

از جملهٔ آنها نامه‌ای از آنِ یکی از پادشاهان گذشتهٔ ایران بود که در آن نوشته بود:

طهمورث پادشاه دوستدار دانش‌ها و دانشمندان بود. پیش از آنکه حادثهٔ غربی آسمانی رخ دهد، وی آگاه شده بود که باران‌های فراوان پیاپی و بیرون از حدّ و عادت خواهد بارید و از نخستین روز پادشاهی تا آغاز وقوع این حادثه ۲۳۱ سال و ۳۰۰ روز بود و منجّمان از هنگام آغاز پادشاهی وی را از این حادثه که از مغرب شروع شده نواحی مشرق را فرا می‌گیرد بیم می‌دادند. طهمورث فرمان داد که مهندسان بهترین ناحیهٔ کشور او را از حیث سلامت خاک و هوا برگزینند. آنان محلّ بنای معروف به سارویه را برگزیدند که هم اکنون در اندرون شهر «جی» باقی است. آنگاه این بنای استوار را به فرمان او ساختند، و پس از آنکه آماده شد دانش‌های فراوانی را که در رشته‌های گوناگون بود، از خزانهٔ خود بدانجا انتقال داد و آنها را بر پوست توز نوشتند و در جانبی از آن بنا قرار دادند تا پس از رفع حادثه برای مردم باقی بماند.

در این بنا کتابی منسوب به یکی از حکمای پیشین نیز وجود داشت که سال‌ها و ادوار معلوم بر استخراج اوساط کواکب و علل حرکات آنها در آن آمده بود، و مردم روزگار طهمورث و

ایرانیان پیش از وی آن را «سال‌ها و ادوار هزارات» می‌خواندند. بیشتر دانشمندان و پادشاهان هند که روزگاری وجود داشتند و نیز پادشاهان پیشین ایران و کلدانیان قدیم که همان بابلیان خرگاه‌نشین در دوران اوّل بودند، اوساط کواکب را از سال‌ها و ادوار مذکور استخراج می‌کردند، زیرا طهمورث از میان زیج‌های روزگار خود آن را برای نگهداری برگزید، چه همهٔ آنها را آزمودند و به نظر او و کسان دیگری که در زمان او بودند، این کتاب صحیح‌ترین و مختصرترین آنها بود، و منجّمان که در آن روزگار در حضور پادشاهان می‌بودند از آنها زیجی استخراج کردند و «زیج شهریار»ش نامیدند یعنی شاه و امیر زیج‌ها.

این زیج در مواردی که پادشاهان می‌خواستند حوادث جهان را بدانند، مورد استفاده قرار می‌گرفت و همین نام (زیج شهریار) در روزگار گذشته و نو برای اهل فارس باقی ماند، و نیز در نزد اکثر ملل از آن روزگار تا زمان ما دارای اعتبار گردید و چنان پنداشتند که احکام نجومی تنها بر کواکبی که در آن زیج تعیین شود درست است.

تا اینجا آنچه گفته شد قول ابومعشر در وصف بنای پابرجای اصفهان بود. وی یکی از سراهای این بنا را که کما بیش از هزار سال پیش فرو ریخته، ستوده و از آن به زیج شهریار تعبیر کرده

است. امّا سرایی که به سال ۳۰۵ هجری فرو ریخت سرایی دیگر بود که محلّش معلوم شد و به نظر می آمد که بی روزنه بوده است، و پس از فرو ریختن، کتاب‌های بزرگ و مکتوب که خواندن آنها ممکن نشد و خط آنها نیز به خطوط ملّت‌های دیگر شباهت نداشت به دست آمد. باری این بنا یکی از آثار پابرجای بلاد مشرق است چنان‌که بنای مصر موسوم به هرم یکی از آثار پابرجای سرزمین مغرب است. و خدا داناتر است.[1]

بدین ترتیب و با توجّه به چنین زمینه‌هایی بی‌سبب نیست که ابن‌رسته از مهاجرت گروهی از حکیمان و فیلسوفان و پزشکان در سدهٔ سوّم

۱. حمزهٔ اصفهانی، تاریخ پیامبران و شاهان (سنی ملوک الارض و الانبیاء)، ترجمهٔ جعفر شعار، تهران ۱۳۴۶ ش، صص ۱۸۲ - ۱۸۴.
برای متن‌های دیگری که در این زمینه سخن گفته‌اند نک: ابوریحان بیرونی، الآثار الباقیة، به کوشش زاخائو، پیشین، ص ۲۴؛ همو، همان، به کوشش اذکائی، پیشین، صص ۲۹ - ۳۰؛ همو، همان، ترجمهٔ اکبر داناسرشت، پیشین، صص ۳۴ - ۳۵؛ ابونعیم اصفهانی، ذکر اخبار اصبهان، به کوشش ددرینگ، پیشین، ج ۱، صص ۳۷ - ۳۸؛ همو، همان، ترجمهٔ نوراللّه کسایی، پیشین، ص ۱۵۴؛ ابوالشیخ اصفهانی، طبقات المحدثین باصبهان، پیشین، ج ۱، ص ۱۵۴؛ ابن‌ندیم، الفهرست، پیشین، ص ۳۰۱؛ ابن‌رسته، الاعلاق النفیسة، به کوشش م. دوخویه، پیشین، ص ۱۶۲؛ همو، همان، ترجمهٔ حسین قره‌چانلو، پیشین، صص ۱۹۰ - ۱۹۱؛ مفضل مافروخی، محاسن اصفهان، به کوشش طهرانی، پیشین، صص ۹۱ - ۹۲؛ همو، همان، ترجمهٔ حسین بن محمّد آوی، به کوشش عبّاس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۸ ش، صص ۱۵ - ۱۶.

هجری به اصفهان یاد کرده است.[۱] البتّه نباید از نظر دور داشت که گذشته از ریاضیدانان و پزشکان و داروشناسان برجسته‌ای مانند عامر بن احمد شونیزی[۲] (م ۳۰۱ق) و ابن‌مندویه[۳] (م ب ۳۷۲ق) و عبدالرحیم بن علی مرزبان[۴] (م ۳۶۶ق)، منابع موجود از چند و چون رواج فلسفه و علوم دقیقه در اصفهان سده‌های سوّم و چهارم هجری، چندان سخن نگفته‌اند؛ هرچند که مقدّسی در احسن التقاسیم خود، نگاشته به سال ۳۷۵ هجری، از تلاش صاحب بن عبّاد (م ۳۸۵ق)، وزیر معتزلی مذهب دیلمیان شیعی، برای رواج مذهب معتزلی در سواد یاد کرده و اِقبالِ

---

۱. ابن‌رسته، الاعلاق النفیسة، به کوشش م. دوخویه، پیشین، ص ۱۵۶؛ همو، همان، ترجمهٔ حسین قره‌چانلو، پیشین، ص ۱۸۴.

۲. ابوالشیخ اصفهانی، طبقات المحدثین باصبهان، پیشین، ج ۱، ص ۶۰۱.

۳. دربارهٔ او نک: قفطی، تاریخ الحکماء، به کوشش یولیوس لیپرت، پیشین، ص ۴۳۸؛ همو، همان، ترجمهٔ کهن فارسی، پیشین، ص ۵۸۷؛ ابن‌ابی‌اصیبعه، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، به کوشش نزار رضا، بیروت، ۱۹۶۵م، صص ۴۵۹ - ۴۶۱؛ احمد بن عمر نظامی عروضی، چهار مقاله، به کوشش محمّد قزوینی و محمّد معین، تهران، ۱۳۸۱ ش، صص ۱۱۲ (متن) و ۴۰۴ - ۴۰۵ (تعلیقات)؛ سیریل الگود، تاریخ پزشکی ایران و سرزمین‌های خلافت شرقی، ترجمهٔ باهر فرقانی، تهران، ۱۳۵۶ ش، صص ۱۹۰، ۲۲۳؛ فؤاد سزگین، تاریخ نگارش‌های عربی، جلد سوّم: پزشکی، داروسازی و ...، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۸۰ ش، صص ۴۶۳ - ۴۶۶.

۴. دربارهٔ او نک: قفطی، تاریخ الحکماء، پیشین، متن عربی، ص ۲۳۰؛ ترجمهٔ کهن فارسی، ص ۳۱۹.

مردم این ناحیه بدین مذهب را به رغم توقّفشان در مسألهٔ خلق قرآن متذکّر شده است؛[۱] و طُرفه آنکه همو از مناظره‌اَش با یکی از حنبلیان اصفهانی معترض به این رویّهٔ ابن عبّاد خبر می‌دهد.[۲]

بدین‌سان، هرگاه به حضور ابوعلی مسکویه (م ۴۲۱ق) در این شهر توجّه کنیم[۳] و اقامت چهارده سالهٔ ابن‌سینا در آن از ۴۱۴ تا ۴۲۸ هجری،

---

۱. محمّد بن احمد مقدّسی، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، به کوشش م. دوخویه، پیشین، ص ۳۹۵؛ همو، همان، ترجمهٔ علی‌نقی منزوی، پیشین، ج ۲، ص ۵۹۰.

۲. همان، متن عربی، ص ۳۹۹؛ ترجمهٔ فارسی، ج ۲، صص ۵۹۶-۵۹۷.

۳. با توجّه به چنین حضوری، آیا بهره‌گیری این حکیم نامبردار ایرانی از آثار پولُس فارسی، حکیم و منطقی ایرانی عهد انوشیروان ساسانی (م ۵۷۱ یا ۵۷۳م) در اصفهان روی نداده است؟

اکنون، بر بنیاد پژوهش‌های انجام‌گرفته می‌دانیم که پولُس، این مسیحی نسطوری مذهب (نک: المنطق، مقدّمهٔ دانش‌پژوه، صص نه ـ ده)، پس از ناامیدی از دستیابی به ریاست اسقف‌های ایران، به کیش زرتشتی می‌گراید (اولیری، انتقال علوم یونانی، ص ۱۰۹)؛ آن هم در حالی که گسترهٔ دانشش در مسیحیّت و فلسفه، سده‌ها بعد از سوی متفکّرانی چون ابن‌عبری (م ۶۸۵ق) ستوده می‌شود (گوتاس، pp.238, n.14; 250, n.43). او بر کتاب العبارة یا باری ارمنیاس ارسطو، شرحی به زبان پهلوی نگاشته بوده که سِورِوس سِبُخت، اسقف یعقوبی مذهب قِنّسرین (م ۶۶۷م) آن را به زبان سریانی ترجمه کرده و نسخه‌هایی از آن، به همراه نامه‌ای از مترجم سریانی در توضیح اصطلاحات این کتاب موجود است (اولیری، انتقال، ص ۱۴۵؛ المنطق، مقدّمهٔ دانش‌پژوه، صص ده ـ یازده؛ مجتبایی، صص ۲۴ ـ ۲۵؛ گوتاس، p.239). بومشتارک بر اساس این نسخه‌ها، مقدّمهٔ نگاشتهٔ

پولُس بر منطق ارسطو را هم به زبان پهلوی دانسته است. در دیباچهٔ نسخهٔ سریانی موجود از این رساله، که گویا منبعش گزیدهٔ سریانی سرگیوس رأس العینی باشد، تقدیم‌نامه‌ای از پولُس خطاب به انوشیروان آمده که مشتمل است بر ذکر فواید منطق و فلسفه و به سخنان برزویهٔ طبیب در آغاز کلیله و دمنه شباهت بسیار دارد (برای ترجمهٔ فارسی آن نک: المنطق، مقدّمهٔ دانش‌پژوه، دوازده ـ پانزده). یادکردِ ابن‌عبری از مقدّمهٔ رسای پولُس بر منطق (: دیالکتیک) ارسطو، که توسّط جی. پی. لاند در ۱۸۷۵ میلادی به همراه ترجمهٔ لاتینی‌اش در لیدن منتشر شده است هم، از توجّه بدان در سده‌های متمادی خبر می‌دهد (اولیری، انتقال، صص ۱۰۹ ـ ۱۱۰؛ گوتاس p.239, n.15).

دربارهٔ تأثیر آثار پولُس بر نگاشته‌های حکمای مسلمان، شلومو پینس (pp.124-125) با توجّه به عبارتی که ابوعلی مسکویه در ترتیب السعادات خود (ص ۱۱۷) از او نقل کرده: «فامّا ترتیب هاتین الصناعتین و کیفیة السلوک بهما إلی الغایتین المذکورتین فعلی ما عمله الحکیم أرسطو. فأنّه هوالذی رتّب الحکم و صنّفها، و جعل لها نهجاً یسلک من مبدء إلی نهایة کما ذکره بولس فی ما کتب إلی أنوشروان. فأنّه قال: کانت الحکم متفرّقه قبل هذا الحکیم کتفرّق سائر المنافع التی أبدعها اللّه تعالیٰ و جعل الانتفاع بها موکولاً إلی جبلّة الناس و ما أعطاهم من القوّة علی ذلک، مثل الأدویة التی توجد متفرقة فی البلاد و الجبال. فإذا جمع و ألّف حصل منه دواء نافع. و کذلک جمع أرسطو ما تفرّق من الحکم، و ألّف کلّ شیء إلی شکله، و وضعه موضعه، حتّی استخرج منه شفاء تامّاً تداوی به النفوس من أسقام الجهالة»، و در پی سنجش آن با عباراتی از دینکرت، و در عین حال، با استناد به گواهی جاویدان خرد، پایبندی مسکویه به سنّت ایرانی و آشنایی او با ترجمهٔ عربی برخی آثار پولُس را برنموده است؛ چنان که دیمیتری گوتاس

یعنی پرثمرترین دوران تألیف و تدریس شیخ‌الرئیس را در نظر آوریم، به تأمّلی دوباره در لایه‌های پنهان معارف متداول در اصفهان برانگیخته خواهیم شد؛ معارفی که با توجّه به نگارش‌های عرفانی ابن‌سینا و به ویژه رساله‌های حیّ بن یقظان و رسالة الطیر و رسالة فی القضاء و القدر، گرایش‌های هرمسی ژرفی را در آنها می‌توان تشخیص داد.[۱]

(pp.239-240, 257) در نشان دادن نسبت پولُس با مکتب اسکندرانی ارسطو کوشیده و از وی همچون حلقهٔ اتّصال متفکّران اسکندرانی و فیلسوفان مسلمان، و به ویژه فارابی، یاد کرده است. استاد فتح‌اللّه مجتبایی (ص ۲۸) هم از راه توجّه به ترجمهٔ المنطق ابن‌مقفّع از زبان پهلوی به عربی، بهره بردن او از نوشته‌های پولُس را امری محتمل دانسته است.

بدین‌سان، این آراء، حلقه‌های اتّصال مکتب‌های فلسفی ایرانی / اسکندرانی به جهان اسلامی را از پولُس به ابن‌مقفّع و مترجمان بیت‌الحکمة و فارابی و ابوعلی مسکویه می‌رسانند.

نک: ابوعلی مسکویه، «ترتیب السعادات و منازل العلوم»، با مقدّمه و تصحیح ابوالقاسم امامی، گنجینهٔ بهارستان (حکمت، دفتر اوّل)، به کوشش علی اوجبی، تهران، ۱۳۷۹ ش، صص ۹۷ - ۱۲۷؛ فتح‌اللّه مجتبایی، «آشنایی مسلمانان با منطق ارسطویی»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۴۳ - ۴۴، ۱۳۶۶ - ۱۳۶۷ش، صص ۱۹ - ۳۹؛

D. Gutas, "Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Bagdâd", *Der Islam*, 1983, Band. 60, pp.231-267; S. Pines, "Ahmad Miskawayh and Paul the Persian", *Iranshinasi*, vol. II, no.2, Tehran, Summer 1971, pp.121-129.

۱. دربارهٔ بُن‌مایه‌های هرمسی آثار عرفانی ابن‌سینا و شماری از دیگر متفکّران

در دوران پس از درگذشت ابن‌سینا نیز، به واسطهٔ حضور شاگرد او ابومنصور ابن‌زیله اصفهانی (م ۴۴۰ ق)، فلسفهٔ سینوی و معارف هرمسی به حیات خود در اصفهان ادامه دادند؛[1] چنان که شرح رسالهٔ حیّ بن

ایرانی، به پژوهش‌های درخشان هانری کربن می‌توان نگریست. از میان این پژوهش‌ها، این آثار مورد توجّه و مراجعهٔ ما بوده‌اند:

H. Corbin, "Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran", *Eranos-Jahrbuch*", vol. XVII, Zurich, 1950, pp.121-187; Idem, *Avicenne et le Récit visionnaire*, Téhéran - Paris, 1954; Idem, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris, 1960.

دربارهٔ ورود معارف هرمسی به جهان اسلامی نیز نک: سیّدحسین نصر، «هرمس و نوشته‌های هرمسی در جهان اسلامی»، معارف اسلامی در جهان معاصر، تهران، ۱۳۷۱ ش، صص ۵۹-۹۴؛

A. E. Affifi, "The Influence of Hermetic Literature on Moslem Tought", *BSOAS*, vol. XIII, 1951, pp.840-855.

دربارهٔ معارف هرمسی به طور کلّی نیز بنگرید به مقالات منتشر شده در ویژه‌نامهٔ سال ۱۹۴۲ میلادی در مجلّهٔ "*Eranos_Jahrbuch*".

۱. در واقع، دامنهٔ گسترش معارف هرمسی در ایران سدهٔ پنجم هجری تا بدان پایه و مرتبه بوده است که ناصرخسرو قبادیانی (م ۴۸۱) در دیوان اشعارش (به کوشش مجتبی مینوی و مهدی محقّق، تهران، ۱۳۷۸ ش، ص ۵۶، قصیدهٔ ۲۶، بیت‌های ۳۷ تا ۳۹)، چنین زبان به شکوه گشوده است:

مر عقلا را به خراسان منم   بر سفها حجّت مستنصری
حکمت دینی به سخن‌های من   شد چو به قطر سحری گل طری
ننگرد اندر سخن هِرْمسی   هر که ببیند سخن ناصری

یقظان ابن‌زیله و تحقیقات او در طبیعیّات شفاء و ریاضیّات و موسیقی دلیل محکمی بر این مدّعا است؛[1] و حضور فیلسوفان و ریاضیدانان ناموری چون عمر خیّام (م ۵۱۷ق) و ابوالفتح اصفهانی (م ب ۵۱۳ق) و محمّد بن احمد معموری بیهقی[2] از هم‌عصران خیّام، در این شهر نیز

---

۱. برای زندگی و آثار ابن‌زیله نک: یوسف رحیم‌لو، «ابن‌زیله»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیرنظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۳، تهران، ۱۳۶۹ ش، صص ۶۴۹ - ۶۵۰.

۲. به نوشتهٔ ظهیرالدّین علی بیهقی (م ۵۶۵ق)، معموری

تِلو بنی‌موسی بود در ریاضیّات؛ کتابی در دقایق مخروطات تصنیف کرد که در آن تصنیف غیرمسبوق بود و امام عمر خیام در تفویض و تمییز او از اقران معترف بود. اتّفاق افتاد کی به اصفهان ارتحال کرد به سبب رصدی کی سلطان ملکشاه او را فرموده بود و بدان واسطه در اصفهان بماند تا روزگار سلطان محمّد. چون اتّفاق احراق اصحاب جبال و قلاع شد از باطنیّه و سلطان بر عزیمت آن اقبال نمود، معموری در تسییر درجهٔ طالع خود نظر کرد و در هیلاج به جرمی نحس و شعاعی نحس اطلاع یافت و از آن اتّصال بترسید و از خانهٔ سلطان بیرون آمد و حال آنکه آنجا احترامی تمام داشت، و به خانهٔ یکی از دوستان رفت و درگوشه‌ای منزوی گشت. در آن حالت باطنیی راگرفتند و آوردند کی بسوزانند. زنان وکودکان بر بام آن خانه به تفرّج آمدند. زنی معموری را در آن گوشه بدید پنهان. فریاد برآورد کی اینک باطنی دیگر اینجا گریخته است. عوام غلوّ کردند؛ او را بگرفتند و بکشتند. چون او راکشته بیرون آوردند، حواشی حضرت عوام را ملامت کردند، لیکن سودی نداشت.

به نقل از: ناصرالدّین منشی یزدی، درّة الاخبار و لمعة الانوار (ترجمهٔ فارسی تتمة

دلایل دیگری از رواج علوم عقلی در این خطّه توانند بود؛[۱] خطّه‌ای که

صوان الحکمة ابوالحسن بیهقی با برخی اضافات)، به کوشش سیّد محمّد مشکوة، ضمیمهٔ سال پنجم مجلّهٔ مهر، تهران، آذر ۱۳۱۸ ش، صص ۹۵ - ۹۶.
از این سخن پیداست که معموری در جریان حمله به قلعهٔ شاهدز، در هشت کیلومتری اصفهان، و سقوط اسماعیلیان ساکن در آن و دستگیری و قتل احمد بن عبدالملک بن عطّاش در ۵۰۰ هجری، کشته شده است. دربارهٔ پایان قدرت گستردهٔ اسماعیلیان در اصفهان در این سال، به این پژوهش‌ها می‌توان نگریست:
Farhad Daftary, *The Ismāʿīlīs: their history and doctrines*, Cambridge, 1995, pp.361-363; Carole Hillenbrand, "The power struggel between the Saljuqs and the Ismāʿīlīs of Alamūt, 487 - 518 / 1094 - 1124: The Saljuq perspectire", *Mediaeval Ismāʿīlī History and Thought*, ed. by Farhad Daftary, Cambridge, 1996, pp.209-211.
اگر حضور معموری در اصفهان را، بنا بر سخن بیهقی، به دعوت سلطان ملکشاه سلجوقی و برای رصد ستارگان و اصلاح تقویم ایرانی در فاصلهٔ سال‌های ۴۶۷ تا ۴۷۶ هجری بدانیم، درکنار ابوحاتم مظفر اسفزاری و میمون بن نجیب واسطی، می‌توانیم از حضور فیلسوف نامبردار مشّایی، ابوالعباس لوکری (م ب از ۵۰۳ ق) در این شهر هم سخن برانیم؛ چراکه او نیز در شمار همکاران این طرح بوده است.

۱. نک: ظهیرالدّین علی بیهقی، تاریخ حکماء الاسلام، به کوشش محمّد کردعلی، دمشق، ۱۹۴۶م، صص ۱۱۹ (خیّام)، ۱۶۴ (محمّد بن احمد معموری بیهقی)؛ ناصرالدّین منشی یزدی، درّة الاخبار و لمعة الانوار (ترجمهٔ فارسی تتمة صوان الحکمة ابوالحسن بیهقی با برخی اضافات)، به کوشش سیّد محمّد مشکوة، ضمیمهٔ سال پنجم مجلّهٔ مهر، پیشین، صص ۷۱ (خیّام)، ۹۵ (معموری بیهقی).
برای احوال و آثار ابوالفتح اصفهانی هم نک: یونس کرامتی، «ابوالفتح اصفهانی»،

پس از تصرّف به دست طغرل سلجوقی در ۴۴۳ هجری، در سایهٔ تلاش‌های او[1] و جانشینانش آلپ‌ارسلان و ملکشاه، رو به آبادانی نهاد و بر رونق‌اش افزوده شد؛ به ویژه که ملکشاه خزانهٔ خویش را بدانجا انتقال داد[2] و در رسیدگی به عمران و آبادانی آن بر نهج جدّ خویش رفت؛[3] و به

دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیرنظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۶، پیشین، صص ۹۴ - ۹۵؛ ابوالقاسم قربانی، زندگی‌نامهٔ ریاضیدانان دورهٔ اسلامی، تهران، ۱۳۶۵ ش، صص ۹۲ - ۹۸.

۱. حکیم نامبردار اسماعیلی در سدهٔ پنجم هجری، ناصرخسرو قبادیانی که در ۲۸ صفر ۴۴۴ هجری به اصفهان وارد می‌شود، دربارهٔ اوضاع و احوال شهر پس از حملهٔ طغرل می‌نویسد:

> و چون سلطان طغرل بیک رحمة اللّه ... آن شهر بگرفته بود، مردی جوان آنجا گماشته بود، نیشابوری دبیری نیک با خطّ نیکو، مردی آهسته، نیکولقا، و او را خواجه عمید می‌گفتند. فضل دوست بود و خوش سخن و کریم. و سلطان فرموده بود که سه سال از مردم هیچ چیز نخواهند. و او بر آن می‌رفت. و پراکندگان همه روی به وطن نهاده بودند... و من در همهٔ زمین پارسی‌گویان، شهری نیکوتر و جامع‌تر و آبادان‌تر از اصفهان ندیدم.

سفرنامه، به کوشش محمّد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۶ش، صص ۱۶۶ - ۱۶۷.

۲. محمّد بن علیّ بن سلیمان راوندی، **راحة الصدور و آیة السرور در تاریخ آل سلجوق**، به کوشش محمّد اقبال، تهران، ۱۳۶۴ش، ص ۱۳۲.

۳. حسین بن محمّد آوی نیز در **ترجمهٔ محاسن اصفهان** (پیشین، صص ۹۶ - ۹۷) از رأفت طغرل بر اهل اصفهان، به رغم سرپیچی‌های مکرّر آنها یاد کرده است؛ آن هم با ذکر هزینهٔ پانصد هزار دیناری او برای امور خیر و بناسازی در این شهر.

اندک زمانی، مدرسهٔ ملکشاهی را در محلّهٔ کرّان بنا کرد[۱] که بعدها مزار او نیز گشت.[۲] وزیر نامبردار او خواجه نظام‌الملک هم، به تأسیس خانقاهی بزرگ در این شهر همّت گماشت،[۳] و در ادامهٔ سیاست‌های فرهنگی‌اَش، به قصد کاستن از خشونت و قشری‌گری تسنّن سلفی و ایرانی پسند کردن آن، مدرسهٔ نظامیّهٔ این شهر را بنا نهاد[۴] و با دعوت از ابوبکر محمّد بن ثابت خجندی (م ۴۸۳ ق) از فقهای برجستهٔ خراسان و رئیس شافعیان مرو برای تولیت و مدرسی این مدرسه،[۵] در تاریخ کشاکش‌های سیاسی

---

۱. هندوشاه نخجوانی، تجارب السلف، به کوشش عبّاس اقبال، تهران، ۱۳۴۴ش، صص ۲۷۷ - ۲۷۸.

۲. مجمل التواریخ و القصص (تألیف سال ۵۲۰ هجری)، به کوشش ملک‌الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۸ش، ص ۴۶۵.

۳. محمّد بن منوّر میهنی، اسرار التوحید، به کوشش محمّدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۷۶ش، ج ۱، ص ۱۷۷.

۴. نک: مفضل مافروخی، محاسن اصفهان، به کوشش جلال‌الدّین طهرانی، پیشین، ص ۱۰۴، همو، همان، ترجمهٔ حسین بن محمّد آوری، به کوشش عبّاس اقبال، پیشین، ص ۱۴۲.

گفتنی است که در برخی منابع، از نظامیّهٔ اصفهان به صدریّه نیز یاد کرده‌اند و وجه آن را اطلاق لقب صدرالدّین به شماری از خاندان خجند، عهده‌دارانِ تولیت و مدرسی آن، ذکر نموده‌اند. نک: محمّد بن محمّد حسینی یزدی، العراضة فی الحکایة السلجوقیة، به کوشش زولهایم، لیدن، ۱۹۰۹م، ص ۵۸.

۵. متأسفانه، تا آنجا که ما جُسته‌ایم، دربارهٔ خاندان خجندی پژوهش گسترده‌ای انجام نگرفته است. برای کارهای موجود نک: محمّد عوفی، لباب الالباب، به

و فرهنگی این شهر، فصلی نو را رقم زد؛[۱] فصلی که در سدهٔ پس از درگذشت خواجه هم، در دعوی ریاست شهر میان آل خجند شافعی و آل صاعد حنفی مذهب رخ برنمود و به درگیری‌های خونینی میان پیروان ایشان راه برد. و طُرفه آنکه در همین هنگام، اصفهان از حدود سال‌های ۴۶۰ هجری و پس از آن، در سایهٔ فعالیّت‌های عبدالملک بن عطّاش، داعی الدّعات اسماعیلیّهٔ ایران، پایگاه دعوت اسماعیلی ایران به شمار می‌آمد و در روزگار حسن صباح و در ۴۹۴ هجری با تسخیر قلعهٔ شاهدز بر اثر کوشش‌های احمد بن عبدالملک بن عطّاش به مرحلهٔ تازه‌ای از حیات سیاسی / فرهنگی خود قدم نهاد.[۲]

با توجّه به حضور چنین جریان‌هایی شاید بتوانیم دریابیم که چرا

کوشش ادوارد براون، با تعلیقات محمّد قزوینی، لیدن، ۱۹۰۶م، ج ۱، صص ۲۶۵ - ۲۶۸ (متن)، ۳۵۴ - ۳۵۶ (تعلیقات قزوینی)؛ محمّد صدر هاشمی، «خاندان خجندی در اصفهان»، مجلّهٔ یادگار، سال سوّم، تهران، شهریور ۱۳۲۵ش، صص ۱۰ - ۳۱؛ سیّد علی آل داود، «آل خجند»، دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، زیرنظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۱، تهران، ۱۳۶۷ش، صص ۶۹۴ - ۶۹۸.

۱. دربارهٔ نظامیّهٔ اصفهان، به طور کلّی، نک: جلال‌الدّین همایی، غزّالی نامه، تهران، ۱۳۴۲ش، صص ۱۳۳ - ۱۴۰.

۲. در این باره بنگرید به پژوهش درخشان فرهاد دفتری با این مشخّصات:
F.Daftary, "Ḥasan-i Ṣābbaḥ and the origins of the Nazārī Ismāʿīlī movement", *Mediaeval Ismāʿīlī History and Thought*, op.cit, pp.184-187, 198-199.

شهاب‌الدّین یحیی سهروردی (م ۵۸۷ق) در سال‌های پس از ۵۷۰ هجری محضر مجدالدّین جیلی در مراغه را ترک کرده و در اصفهان رحل اقامت افکند؛[۱] اقامتی که به مطالعه و آموختن کتاب البصائر النصیریة عمر بن سهلان ساوی نزد ظهیرالدّین فارسی راه برد[۲] و «پیوند استوار او با مکتب ابن‌سینا، و به ویژه آراء گنوستیک شیخ، را موجب شد؛ پیوندی که به ترجمهٔ فارسی رسالة الطیر[۳] و تألیف رسائل فلسفی و گنوستیکی مانند بستان القلوب[۴] و قصة الغربة الغربیة[۵] انجامید تا بدین

---

۱. اکنون به واسطهٔ گزارش ابن‌فوطی در مجمع الآداب و معجم الالقاب (به کوشش محمّد الکاظم، تهران، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۵۵۵) دربارهٔ تاریخ اقامت جیلی در مراغه، می‌دانیم که تاریخ آشنایی سهروردی با او به حدود سال ۵۷۰ هجری بازمی‌گردد.

۲. شمس‌الدّین محمّد شهرزوری، نزهة الأرواح و روضة الأفراح (تاریخ الحکماء)، به کوشش خورشید احمد، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۶م، ج ۲، ص ۱۲۳؛ همو، همان، ترجمهٔ مقصودعلی تبریزی، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه و محمّد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۵ش، ص ۴۵۸.

۳. دربارهٔ این رساله بنگرید به توضیحات هانری کربن در مقدّمهٔ فرانسوی‌اش بر جلد سوّم مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق (به کوشش سیّد حسین نصر، تهران، ۱۳۵۵ش، صص 71 - 62).

۴. دربارهٔ این رساله بنگرید به توضیحات هانری کربن در مقدّمهٔ فرانسوی‌اش بر جلد سوّم مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق (به کوشش سیّدحسین نصر، پیشین، صص 116 - 102).

گفتنی است که سیّد حسین نصر در مقدّمهٔ خود بر این مجموعه دربارهٔ شکّ در

ترتیب، تلاش نافرجام ابن‌سینا در تدوین حکمت مشرقی، طرح اصلی خود را در آثار او بازیابد».[۶]

انتساب این رساله به سهروردی سخن گفته است؛ امّا به این نکته توجّه نکرده است که قطعه شعر آمده با مطلع «یک چند به تقلید گزیدم خود را» در بستان القلوب (همان، صص ۳۷۰ - ۳۷۱) توسط شهرزوری نیز در شمار اشعار سهروردی نقل شده است (نک: «نزهة الأرواح : ترجمة السهروردی المقتول»، ثلاث رسائل، به کوشش اوتو اشپیس و س. ختک، اشتوتگارت، ۱۹۳۵م، ص ۱۱۲. این رباعی در چاپ خورشید احمد نیامده است). افزون بر این، میان مضمون‌های این رساله با رسالهٔ هیاکل النّور شباهت‌های فراوانی می‌توان یافت؛ که پرداختن بدان را به مجال دیگری بازمی‌سپاریم.

۵. اکنون بر اساس تحقیق استاد فتح اللّه مجتبایی می‌دانیم که:

> رسالهٔ غربت غربیه اقتباسی است از داستان مروارید که از آثار گنوسی است و به بردیصان نسبت داده شده است. این داستان در یکی از انجیل‌های غیر رسمی به نام انجیل توماس مطرح شده است که متعلّق به قرن اوّل میلادی است.

به نقل از: «سهروردی و ایران باستان»، پژوهشنامهٔ متین، سال چهارم، شمارهٔ چهاردهم، تهران، بهار ۱۳۸۱ ش، ص ۱۶۷.

۶. محمّد کریمی زنجانی اصل، سهروردی، حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی، تهران، ۱۳۸۲ ش، ص ۲۶، با اندکی تصرّف.

ابوعلی سلماسی و رسالة الشرفیة

به روزگار حضور سهروردی در اصفهان، سده‌ای از آبادانی و شکوفایی این شهر در روزگار نخستین حکمرانان سلجوقی می‌گذشت؛ رونقی که سرایش منظومهٔ ویس و رامین را به قلم فخرالدّین اسعد گرگانی برای وزیر طغرل، خواجه عمید ابوالفتح مظفر بن احمد نیشابوری، به سال‌های ۴۳۲ تا ۴۴۶ هجری سبب‌ساز شد[۱] و حضور دوبارهٔ پزشکان ناموری چون ابوالفضل مظفر بن احمد در این شهر را به عهد ملکشاه در پی داشت؛[۲] حضوری که در کنار حکیمان فارسی‌گرایی چون ابوحاتم مظفر

---

۱. فخرالدّین اسعد گرگانی، ویس و رامین، به کوشش محمّد روشن، تهران، ۱۳۷۷ش، صص ۷، ۱۱.

۲. قفطی، **تاریخ الحکماء**، پیشین، متن عربی، ص ۳۲۸؛ ترجمهٔ کهن فارسی، ص ۴۴۷؛ عمادالدّین اصفهانی، **خریدة القصر و جریدة العصر** (فی ذکر فضلاء اهل اصفهان)، به کوشش عدنان محمّد آل‌طعمة، تهران، ۱۳۷۷ش، ص ۱۵۴؛ ابن‌فوطی، **مجمع الآداب و معجم الالقاب**، به کوشش محمّد الکاظم، پیشین، ج ۴، ص ۵۷.

اسفزاری[1] و خیّام، توسعهٔ علوم عقلی در این گستره را جانی مضاعف بخشید.

در واقع، به اندک زمانی پیش از حضور سهروردی در اصفهان، میان شافعیان طرفدار آل‌خجند و طرفداران حنفی آل‌صاعد به سال ۵۶۰ هجری فتنه‌ای روی داد که کشته‌های بسیار بر جای نهاد؛[2] فتنه‌ای که ریشه‌هایش را در مدّعاهای این دو خاندان در امر ریاست بر شهر می‌توان بازجُست. بی‌گمان، این کشاکش‌ها، برای توسعه و گسترش علوم عقلی و فلسفی، آرامش و امنیّت لازم را فراهم نمی‌نمود. پس، بی‌سبب نیست که در نیمهٔ دوّم سدهٔ ششم هجری، از شمس‌الدّین عبدالله بن شاکر بن ابی‌مطهر معدانی (م ۵۷۰ق)، منجّم و هندسه‌دان برجستهٔ این شهر که بگذریم،[3] در منابع رسمی موجود، دست‌کم تا بدانجا که ما جُسته‌ایم، از

گفتنی است که این منابع از رنجش و دلگیری او از اهل اصفهان یاد کرده و هجویهٔ وی در این باره را نقل کرده‌اند.

۱. زنده‌یاد مدرّس رضوی در مقدّمهٔ خود بر رسالهٔ آثار علوی اسفزاری (تهران، ۱۳۵۶ش، صص ۱۴ـ۱۵) به استناد سخن ابن‌اثیر در الکامل فی التاریخ و برخی قراین دیگر تاریخ حضور اسفزاری در اصفهان را از سال ۴۶۷ تا سال ۴۸۵ هجری ذکر کرده است. نیز نک: آلبرت کمپانیونی، «حکیم ابوحاتم مظفر اسفزاری»، مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیّات تهران، سال پنجم، شمارهٔ ۱ و ۲، مهرودی‌ماه ۱۳۳۶ش، ص ۱۸۱.

۲. نک: ابن‌اثیر، الکامل فی التاریخ، بیروت، ۱۳۹۹ق، ج ۱۱، ص ۳۱۹؛ شمس‌الدّین محمّد ذهبی، العبر فی خبر من غبر، به‌کوشش فؤاد سیّد، کویت، ۱۹۶۱م، ج ۴، ص ۱۶۹؛ ابن‌عماد حنبلی، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، بیروت، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۸۸.

۳. دربارهٔ او نک: قفطی، تاریخ الحکماء، پیشین، متن عربی، ص ۲۲۴؛ ترجمهٔ کهن

اهلِ علم دیگری نمی‌توان سراغ گرفت؛[1] «علم» در معنای حکمی و طبیعی‌اَش.

البتّه، چنان که در واپسین سطرهای فصل پیشین هم گفته آمد، حضور حکمای ناشناخته‌ای چون ظهیرالدّین فارسی در این شهر، و آشنایی سهروردی با آراء ابن‌سینا در آنجا، نشانه‌هایی از حضور علوم حکمی در اصفهان توانند بود. افزون بر این، نباید از یاد برد که در این سال‌ها، مدرسهٔ نظامیّهٔ اصفهان، همچنان به فعالیّت خود ادامه می‌داد؛ چنان که برآمده از گزارش اسنوی می‌دانیم که ابوبکر ناصح‌الدّین احمد بن محمّد ارّجانی (م ۵۴۴ق)، از فقهای نامبردار شافعی، نیز در جوانی در این مدرسه به تحصیل مشغول بوده است؛[2] و در دهه‌های پس از او هم از تدریس

فارسی، ص ۳۱۱؛ عمادالدّین اصفهانی، خریدة القصر و جریدة العصر (فی ذکر فضلاء اهل اصفهان)، پیشین، ص ۲۰۴؛ صلاح‌الدّین خلیل بن ایبک صفدی، الوافی بالوفیات، ج ۱۷، به کوشش دورویتا کرافولسکی، بیروت، ۱۹۹۱م، ص ۲۰۶.

این منابع، جملگی از شعر فارسی نیکوی شمس‌الدّین یاد کرده‌اند.

۱. در این میان، گفتنی است که حمیدالدّین ابوبکر عمر بن محمود بلخی در کتاب مقامات حمیدی (نگاشته به سال ۵۵۱ هجری، به کوشش رضا انزابی‌نژاد، تهران، ۱۳۷۲ش، صص ۱۱۲ ـ ۱۱۳) از ملاقات یکی از دوستانش با یکی از صوفیان اصفهانی که در این شهر به «طبابت روحانی» می‌پرداخته، یاد کرده است.

۲. عبدالرحیم اسنوی، طبقات الشافعیة، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۷ق، ج ۱، ص ۱۱۰.

فخرالدّین حسن بن محمّد ورکانی (م ۵۵۹ق) در نظامیّه به نیابت آل خجند آگاهیم.[۱] بدین‌سان، بی‌سبب نیست که عمادالدّین اصفهانی (م ۵۹۷ ق)، و گویا به تبعیّت از او جمال‌الدّین علی قفطی (م ۶۴۶ق) از کتابخانهٔ این مدرسه یاد کرده‌اند؛[۲] و جرفادقانی در ترجمهٔ تاریخ یمینی، نگاشته به سال ۶۰۳ هجری، کتاب‌های آن را بر مجموعه‌ای نفیس مشتمل دانسته و از بهره‌گیری از این کتابخانه در دوران اقامت خویش در اصفهان سخن گفته است؛[۳] و این همه، از رونق این مدرسه با تولیت خاندان خجندی در دوران مزبور خبر می‌دهند؛ خاندانی که گویا به تبعیّت از ملکشاه و خواجه نظام‌الملک،[۴] فارسی‌سرایانی چون

---

۱. نک: عمادالدّین اصفهانی، خریدة‌القصر (فی ذکر فضلاء اصفهان)، پیشین، ص ۱۸۹؛ صلاح‌الدّین صفدی، الوافی بالوفیات، ج ۱۲، به‌کوشش رمضان عبدالتواب، بیروت، ۱۹۹۱م، ص ۲۳۱؛ ابن فوطی، مجمع الآداب و معجم الالقاب، پیشین، ج ۲، ص ۵۸۸.

۲. عماد الدّین اصفهانی، خریدة القصر (فی ذکر فضلاء اهل اصفهان)، پیشین، ص ۱۵۵؛ قفطی، تاریخ الحکماء، پیشین، متن عربی، ص ۳۲۸؛ ترجمهٔ کهن فارسی، ص ۴۴۸.

۳. ابوالشرف ناصح بن ظفر جرفادقانی، ترجمهٔ تاریخ یمینی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ش، ص ۲۱۴.

۴. تأمّل در فهرست به دست دادهٔ مافروخی در محاسن اصفهان (متن عربی، صص ۳۳ ـ ۳۴؛ ترجمهٔ حسین بن محمّد آوی، ص ۱۲۴) از شاعران فارسی‌سرای این شهر و توجّه به نگارش سیاستنامهٔ خواجه نظام‌الملک و شماری از آثاری که به او و فرزندانش اهدا شده‌اند ـ مانند کیمیای سعادت امام محمّد غزالی ـ، ما را برآن

جمال‌الدّین اصفهانی (م ۵۸۸ق) و پسرش کمال‌الدّین (م ۶۳۵ق) را نیک می‌نواختند؛[1] شاعرانی چون خاقانی شروانی و ظهیرالدّین فاریابی ایشان را به نیکی می‌ستودند؛[2] و نظامیّهٔ آنها مأمنی بود برای فارسی‌گرایانی چون سعدالدّین وراوینی که نگارش مرزبان‌نامهٔ خویش را

داشته که خواجه و ملکشاه را، که بی‌گمان سیاستنامه برای او به نگارش در آمده است، در شمار حامیان زبان فارسی بدانیم.

۱. برای آگاهی از احوال این دو شاعر نک: ذبیح‌اللّه صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲ (از میانهٔ قرن پنجم تا آغاز قرن هفتم هجری)، تهران، ۱۳۳۹ش، صص ۷۳۱ - ۷۴۰ (جمال‌الدّین)، ۸۷۱ - ۸۷۷ (کمال‌الدّین)؛ سیّد محمّد دامادی، شرح بر ترکیب بند جمال‌الدّین محمّد بن عبدالرزاق در ستایش پیامبر (ص)، تهران، ۱۳۶۹ش، صص ۲۵ - ۷۱؛ جمال‌الدّین محمّد بن عبدالرزاق اصفهانی، دیوان اشعار، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۷۹ش، مقدّمهٔ مصحّح، صص ۹ - ۲۵؛
J. Rypka, "Poets and Prose Writers: of the Late Saljuq and Mongol Periods", *The Cambridge History of Iran*, vol.5 (The Saljuq and Mongol Periods), ed. by J. A. Boyle, Cambridge, 1968, pp.584-586;
و ترجمهٔ فارسی همین اثر: یان ریپکا، «شعرا و نثرنویسان اواخر عهد سلجوقی و دورهٔ مغول»، تاریخ ایران از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان، پژوهش دانشگاه کیمبریج، گردآورنده جی.آ. بویل، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۷۱ش، صص ۵۵۲ - ۵۵۴.

۲. نک: بدیل بن علی خاقانی شروانی، دیوان اشعار، به کوشش محمّد عبّاسی، تهران، ۱۳۳۶ش، صص ۳۱۹، ۷۷۳، ۸۱۴، ۸۱۶؛ طاهر بن محمّد ظهیرالدّین فاریابی، دیوان اشعار، به کوشش امیرحسن یزدگردی، تهران، ۱۳۸۱ش، صص ۱۰۰ - ۱۰۲، ۱۴۴ - ۱۴۸، ۱۸۶، ۱۹۷ - ۱۹۸، ۲۳۷ - ۲۴۰، ۳۱۳ - ۳۱۴.

در آن مدرسه بیاغازید، و «در پیِ نظامِ حال»، ستایشگرانی نیز از «اهلِ نظام» یافت.[۱]

مجموعهٔ به یادگار مانده از ابوعلی حسن بن ابراهیم بن ابی‌بکر سلماسی نیز در چنین فضایی به نگارش درآمده است و شاهدی دیگر تواند بود از رواج علوم حکمی و ادب فارسی در روزگاری که دربارهٔاَش کمتر می‌دانیم: در اصفهان واپسین دهه‌های پیش از یورش مغولان.

منابع موجود، تا بدانجا که ما کاویده‌ایم، دربارهٔ احوال و آثار سلماسی سخنی نگفته‌اند. بنا بر این، یگانه منبع ما در این باره، مجموعهٔ به یادگار مانده از او به شمارهٔ ۵۲۹۷ کتابخانهٔ فاتح استانبول است. بر اساس این مجموعه، که مشخّصات آثار موجود در آن در فصل «نسخه‌شناسی و روش تصحیح» آمده است، می‌دانیم که سلماسی به کار ورّاقی و نسّاخی اشتغال داشته و در واپسین سطرهای همین رسالهٔ الشرفیة نیز شاهدیم که از بدی روزگار و کار خویش نالان بوده است. ابوعلی در شمار دوستداران وزیر شیعی مذهب اصفهان روزگار خویش، ابوالحسن علیّ بن حاج اسماعیل بوده و رسائل موجود در این مجموعه را در فاصلهٔ سال‌های ۶۱۴ تا ۶۲۴ هجری برای او به نگاش درآورده است.[۲] این رسائل در یک طبقه‌بندی کلّی، سه پندنامهٔ سیاسی / اخلاقی،

---

۱. سعدالدّین وراوینی، مرزبان‌نامه، به کوشش محمّد قزوینی، افست تهران، ۱۳۵۸ش، صص ۹ - ۱۰.

۲. روی جلد این نسخه در نشان یک مهر آمده است:

برسم خزانة الامیر الکبیر الصّلة الخبیر العالم الکامل الراحم المحسن

دو متن پزشکیِ ترجمه شده به فارسی، و رساله‌ای در تقسیم‌بندی علوم را شامل می‌شوند.

پندنامه‌های اخلاقی عبارتند از: ۱) قابوس نامه، که کهن‌ترین نسخهٔ آن، همین متن بر جای مانده از سلماسی است؛[۱] ۲) رسالة فی السیاسة الخاصة و العامة، که دوفوشه کور از آن به عنوان اثری یاد کرده که «به بهترین نحو مبیّن ادغام تقسیم‌بندی سه گانهٔ فلاسفه در اخلاقیات اندرزآمیز است»[۲] و به تحقیق زنده یاد محمّدتقی دانش‌پژوه، در واقع، ترجمه‌ای است آزاد فصل پنجاهم از نخستین مقالهٔ کتاب المعالجات البقراطیّة ابوالحسن احمد بن محمّد ترنجی طبری، پزشک نامدار سدهٔ چهارم هجری[۳] و در

شرف الدّولة و الدین قوام الاسلام مجد الملک مرتضی الملوک و السلاطین ابوالحسن علیّ بن اسماعیل.

۱. نک: عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر قابوس بن وشمگیر، قابوس نامه، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۸۲ش، مقدّمهٔ مصحّح، صص ۳۰ - ۳۴.

۲. شارل - هانری دوفوشه کور، اخلاقیات (مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی از سدهٔ سوّم تا سدهٔ هفتم هجری)، ترجمهٔ محمّدعلی امیرمعزّی و عبدالمحمّد روح‌بخشان، تهران، ۱۳۷۷ش، ص ۶۱۰.

۳. ابوعلی سلماسی، «الرسالة السیاسة»، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه، فرهنگ ایران زمین، زیرنظر ایرج افشار و ...، ج ۲۵، تهران، ۱۳۶۱ش، صص ۱ - ۲. دربارهٔ ابوالحسن طبری و المعالجات البقراطیّة نیز نک: محمّدتقی دانش‌پژوه، فهرست کتابخانهٔ اهدایی آقای سیّد محمّد مشکوة به کتابخانهٔ دانشگاه تهران، ج ۳، بخش ۴، تهران، ۱۳۳۵ش، صص ۲۴۲۵ - ۲۴۲۹، پی‌نوشت ۱؛ فؤاد سزگین، تاریخ نگارش‌های عربی، جلد سوّم: پزشکی، داروسازی و ...، ترجمهٔ کیکاووس

آن «نمونه‌ای از مسائل اخلاقی و تدبیر منزل یا کتخدایی یونانی دیده می‌شود و آن خود نمایانندهٔ اندیشهٔ فیلسوفان مشائی ایرانی پیشین در این زمینه نیز هست و نکته‌های فراوانی به ما می‌آموزد، و خود مدرکی تازه خواهد بود که تاکنون کمتر بر سر زبان‌ها بوده است»[۱]؛ ۳) مختصر فی الامثال و الاشعار که در فصول پنج‌گانهٔ آن، اندرزهایی از رسول اسلام (ص) و پادشاهان و خلفا و حکما نقل شده و «نمونهٔ بارز جُنگ‌های اندرزی است که قطعاً کتابخانه‌های مخصوص به اخلاقیات را پر می‌کرده‌اند».[۲]

رساله‌های پزشکی نیز عبارتند از: ۱) ترجمهٔ تقویم الصحة ابن بطلان بغدادی،[۳] و ۲) ترجمهٔ رسالهٔ الذهبیة منسوب به امام هشتم شیعیان، حضرت رضا(ع)، که به امر وزیر یاد شده صورت پذیرفته است و توجّه به ترجمهٔ آن به خوبی برمی‌نماید که چرا سلماسی به رغم تمایلات آشکار شافعی‌اش، در رسالهٔ الشرفیة به اکرام و اعزازی تمام از علی (ع) یاد می‌کند.

توجّه به فرهنگ گستردهٔ سلماسی و گستره و ژرفای آشنایی او با

جهانداری، پیشین، صص ۴۳۴ - ۴۳۶.

۱. ابوعلی سلماسی، «الرسالة السیاسة»، به کوشش محمّدتقی دانش پژوه، فرهنگ ایران زمین، ج ۲۵، پیشین، ص ۲.

۲. دوفوشه کور، اخلاقیات، ترجمهٔ امیر معزّی و روح‌بخشان، پیشین، ص ۱۳۶.

۳. این نسخه درکار تصحیح ترجمهٔ تقویم الصحة (تهران، ۱۳۵۰ش، مقدّمهٔ مصحّح، صص بیست و پنج - بیست و هفت) مددیار زنده‌یاد غلامحسین یوسفی بوده است.

منابع ادبی و حکمی، ما را بر آن می‌دارد که او را در شمار دانش آموختگان نظامیّهٔ اصفهان بدانیم؛ دانش‌آموخته‌ای سخت‌کوش و ژرف‌بین که به رغم آموزش‌های اوّلیه‌اش در مدرسهٔ نظامیّه و در فضای مدرسی آن هنگام، در رسالة الشرفیة، ضمن توجّه به آثار و آراء امام محمّد غزالی و به ویژه کتاب احیاء علوم الدّین،[1] امّا، می‌کوشد از سیطرهٔ آراء امام محمّد رهایی یابد و در این راه از نقل سخنان حکیمانی چون سقراط و ارسطو و پادشاهانی چون انوشیروان ساسانی در کنار سخنان شافعی و غزالی باکی ندارد و از اشعار ابوالطیب متنبّی و سنایی غزنوی به یکسان بهره می‌جوید.

سلماسی در این رساله از قاعدهٔ «اشرفیّت» بهره جسته و آن را به خوبی و کارآزموده به‌کار بسته است. به رغم لحن متشرّعانه و توجّهش به «نقل»، همه جا از «عقل» بهره گرفته و آیات فراوانی را در دفاع از عقل شاهد آورده و شرف آدمی را به «علم» می‌داند و بر سنّت فارابی و حتّی اسماعیلیانی همچون ابویعقوب سجستانی، لذّت نفس را در معقولات بازمی‌جوید.[2] او در پی نشان دادن بهترین علوم، که در نظرش، همان

---

۱. برای آگاهی از نظر غزالی دربارهٔ رده‌بندی علوم، افزون بر کتاب احیاء، نک: احمد طاهری عراقی، «تقسیم‌بندی علوم از نظر غزالی»، معارف، سال اوّل، شمارهٔ ۳، تهران، آذر ـ اسفند ۱۳۶۳ش، صص ۸۱ - ۸۹؛ عثمان بکار، طبقه‌بندی علوم از نظر حکمای مسلمان، ترجمهٔ جواد قاسمی، پیشین، صص ۲۴۹ - ۲۷۳.

۲. برای نظر فارابی و سجستانی در این باره نک: محمّد کریمی زنجانی اصل، اشراق هند و ایرانی در نخستین سده‌های اسلامی، پیشین، صص ۱۲۵ - ۱۳۳، ۱۴۲ به بعد.

«علم آخرت» است، و به نسبت علوم با سعادت دیدار حق تعالیٰ، به دو گونه رده‌بندی قایل شده است.

در گونهٔ نخست، از «علم مفید در دنیا و آخرت» و مصداق آن، یعنی «علم احکام شرع»، آغاز کرده و آنگاه به ترتیب از این علوم و مصداق‌هایشان سخن گفته است: «علمی که آلت است برای تحصیل علم نافع» (: علم نحو و لغت)، «علمی که معیّن است بر تحصیل علم نافع» (: علم طب)، «علمی که مضرّ است بر بعضی از مردمان» (: علم کلام و الهیّات)، «علمی که مضرّ است بر همهٔ مردم» (: علم نجوم و علم سحر و طلسمات، که اوّلی بر صاحبش مضرّ است و دوّمی بر دیگری)، «علمی که نه مفید است و نه مضرّ» (: علم اشعار وانساب)، «علمی که خاصّ دنیاست» (: علم معاملات و سیاست و طب و حساب)، «علمی که خاصّ آخرت است» (: علم مکاشفه یا علم باطن و علم معامله یا احوال دل که پسندیده دارد همچون صبر و خوف و ناپسندیده همچون ترس و حسد).

ابوعلی در دوّمین گونهٔ رده‌بندی ارائه کرده‌اش، علوم را تقسیم می‌کند به: ۱) آنچه به مصالح بدن در دنیا تعلّق دارد، یعنی علم طب و علم فقه، ۲) آنچه به مصالح نفس و تصفیهٔ باطن تعلّق دارد، یعنی علم تهذیب اخلاق، ۳) آنچه موجب نجات و سعادت ابدی است، یعنی علم به ذات و صفات حقّ جلّ ذکره و علم به ملائکه و حکمت آفرینش دنیا و آخرت و دانستن روح و جنّت و دوزخ، و اسرار کلام اللّٰه و آنچه بدان ماند.

رده‌بندی ارائه کردهٔ سلماسی، به رغم کوتاهی گفتارش، در شمار واپسین تلاش‌هایی است که در روزگار پیش از حملهٔ مغول، به قصد دفاع

از علوم طبیعی در کنار علوم باطنی و شرعی به نگارش در آمده است، تا بدین‌سان، پزشکی را همبرِ فقه و همترازِ علوم شرعی بداند. بی‌گمان، دانش سلماسی در پزشکی و اندوخته‌اش از رساله‌های الذهبیة و تقویم الصحة، در بازتعریف دیدگاه او در این زمینه نقشی بسزا داشته است؛ و طُرفه آنکه، این نوعِ نگاه به علوم، در روزگار پس از او نیز جایگاه درخور توجّهی می‌یابد؛ و اگر که در عهد دوّمین «نوزایش فرهنگ و تمدّن ایرانی»،[1] به روزگار حکمرانی ایلخانان مغول، به موجی از متفکّرانی برمی‌خوریم که در زندگی مادّی و حیات عقلانی و روحانی‌شان، طیفی از توجّه به علوم دقیق تا تأمّل در تهذیب اخلاق، و سرانجام، غرقه شدن در حوزهٔ سلوک عرفانی را درمی‌نوردند و می‌کوشند جامع مسلک استدلال و مشرب عرفان باشند، زمینه‌هایش را در آثاری چون رسالهٔ الشرفیة می‌باید بازجُست.

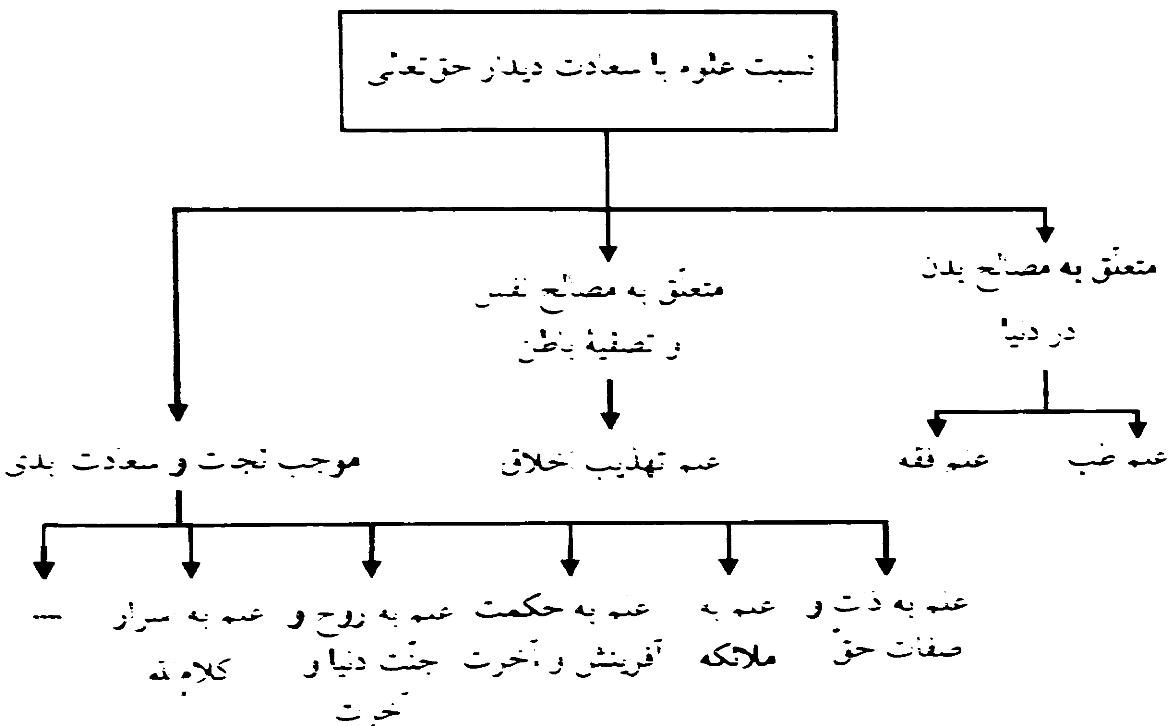
بدین‌سان، از این منظر، ستیز اخلاقِ عملگرا و زهد دنیاجوی خواجه نصیرالدّین طوسی (م ۶۷۲ق) و هم‌اندیشانش،[2] علیه اخلاقِ زهدمنشانه و دنیاگریز امام محمّد غزالی و هم‌اندیشانش،[3] بستری داشته است که پیشتر، متفکّرانی همچون ابوعلی سلماسی و هم‌اندیشان ناشناخته‌اش فراهم‌اَش ساخته بوده‌اند.

---

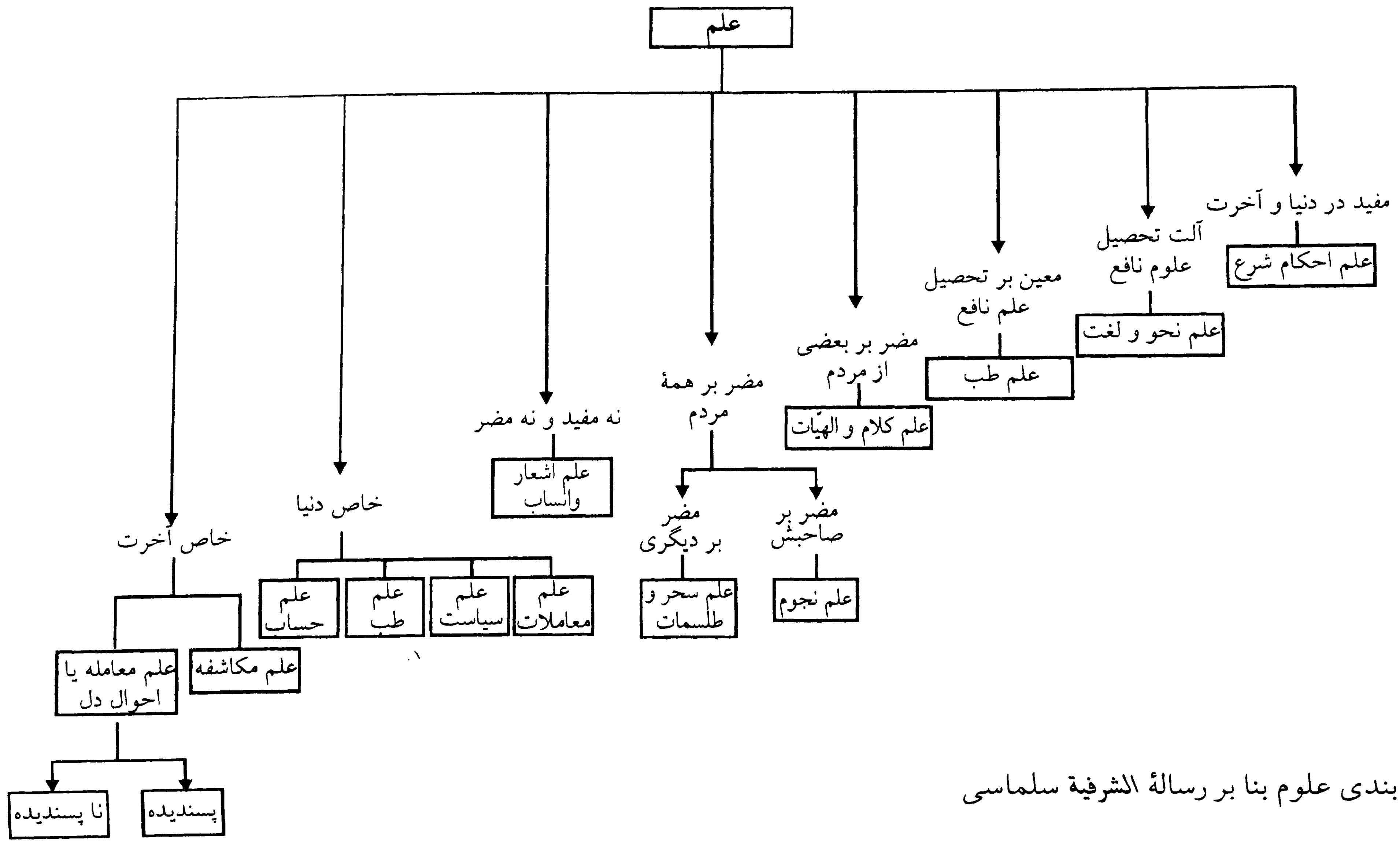
۱. نخستین روند نوزایش فرهنگ و تمدّن ایرانی را در عهد حکومت‌های سامانی و زیاری و بویه‌ای شاهدیم.

۲. همچون قطب‌الدّین محمود شیرازی (م ۷۱۰ق).

۳. همچون شهاب‌الدّین عمرو سهروردی (م ۶۳۲ق).



رده‌بندی علوم به نسبت با سعادت دیدار حق بنا بر رسالهٔ **الشرفیة** سمناسی



رده‌بندی علوم بنا بر رسالهٔ الشرفیهٔ سلماسی

نسخه‌شناسی و روش تصحیح

تنها نسخهٔ بازمانده از رسالهٔ الشرفیة ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۵۲۹۷ در کتابخانهٔ فاتح استانبول قرار دارد که به نوشتهٔ زنده‌یاد مجتبی مینوی:

> در ۱۶۱ ورق از شش کتاب و رساله، تمامی به خط ابوعلی الحسن بن ابراهیم بن ابی‌بکر السلماسی که ورّاق یعنی خطاط کتابفروشی بوده است در اصفهان مقارن حملهٔ مغول به ایران، و این مجموعه را پس از آن کشتارها و خرابی‌ها در سال‌های ۶۲۴ و ۶۲۵ نوشته است و جز یکی از کتب که قابوس‌نامه باشد، همگی ترجمه و تألیف خود این ابوعلی سلماسی ورّاق است.[۱]

رساله‌های موجود در این مجموعه که میکروفیلم آن به شمارهٔ ۵۷ در دانشگاه تهران موجود است،[۲] به نوشتهٔ مرحوم دانش‌پژوه عبارتند از:

---

۱. مجتبی مینوی، «یادداشت دربارهٔ چند نسخهٔ خطی ...»، مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران، سال پنجم، شمارهٔ ۱ و ۲، مهر و دی ماه ۱۳۳۶ ش، ص ۴۹.

۲. محمّدتقی دانش‌پژوه، فهرست میکروفیلم‌های کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران،

۱. الرسالة الشرفیة فی تقاسیم العلوم الیقینیة: ابوعلی حسن بن ابراهیم بن ابی‌بکر سلماسی (۴ ـ ۱۸) ساخته برای شرف‌الدوّله قوام‌الاسلام مجدالملک مرتضی‌الملوک ابوالحسن علیّ بن‌الحاج اسماعیل در تقسیم علوم به فارسی (نوشتهٔ مؤلّف).

۲. پندنامه کیکاوس به فرزندش گیلانشاه یا کیکاوس‌نامه یا قابوس‌نامه (۲۱ ـ ۹۵) نوشتهٔ همو در روز پنجشنبه ۵ رجب ۶۲۴.

۳. ترجمهٔ تقویم الصحة ابن‌بطلان بغدادی از همین سلماسی (۹۶ ـ ۱۲۷) نوشتهٔ همو.

۴. ترجمهٔ الرسالة الذهبیة التی کتبها الامام موسی الرضا الی مأمون ابن هارون‌الرشید از ابوعلی الحسن بن ابراهیم ابی‌بکر السلماسی به امر شرف الدوله عماد الاسلام سلطان الصدور مجد الملک ابوالحسن علیّ بن الحاج اسماعیل الاصفهانی (۱۲۸ ـ ۱۴۶) نوشتهٔ ۱۰ ذق ۶۱۴.

۵. رسالة فی السیاسة الخاصة و العامة از ابوعلی حسن بن ابراهیم سلماسی (۱۴۶ ـ ۱۵۵) برای همان ابوالحسن علیّ بن اسماعیل اصفهانی در یک فصل و چند عنوان ساخته شده و در آن از وصایای ابقراطس و حکماء اوایل که در کتاب

تهران، ۱۳۴۸ ش، ج ۱، صص ۴۰۳ ـ ۴۰۴.

معالجات بقراطی دیده می‌شود آمده است، نوشتهٔ روز سه‌شنبه دههٔ سوم ذق ۶۱۴.

آغاز: بسمله حمد و ثنا و سپاس مرخداوندی را ... امّا بعد چنین گوید محرّر این رساله ابوعلی الحسن بن ابراهیم السلماسی.

انجام: و از زخارف دنیا و شهوات و تلبیسات نفس دور و با نوار طاعات و اسرار مکاشفات مستور.

۶. مختصر فی‌الامثال و الاشعار، عربی، از کتب ثعالبی و محاضرات راغب اصفهانی و عیون و ندیم الفرید مسکویه و پیغمبر علیه السلام، در آن آمده: «جمعه کاتبه حسن بن ابراهیم السلماسی فی غرة ربیع الاخرسنة ۶۱۵» برای همان وزیر در چند فصل، نسخ ۱ع ۶۱۵/۲ برای همان وزیر علیّ بن حاج اسماعیل اصفهانی.

آغاز: بسمله الحمدللّه الذی خلق الانسان و علمه البیان و اختص بکرمه بعضهم بالایمان.

انجام: من حلب در الکلام حلب در الکرام انشاءاللّه تعالیٰ و الحمدللّه رب العالمین و صلی اللّه... العلی العظیم.

متن رسالة الشرفية در برگ‌های ۴ تا ۱۸ این مجموعه که هر صفحهٔ آن ۲۱ سطر دارد قرار گرفته است. مؤلّف این رساله در نگارش این اثر به خط نسخ، از رسم‌الخط متداول روزگار خود بهره جسته و به همین دلیل کلماتی مانند «آنچه» را «آنچ» و «چنان که» را «چنانک» نگاشته است.

شیوهٔ تصحیح ما بر حفظ این چنینی رسم‌الخط اثر قرار داشته است؛ هرچند که حروف اضافه و افعال را به شیوهٔ رسم‌الخط این روزگار آورده‌ایم.

همچنین، پاراگراف‌بندی و اعراب‌گذاری متن از ماست و تا حدّ ممکن کوشیده‌ایم ارجاعات مؤلّف به آیات قرانی و احادیث نبوی و اشعار و امثال را با ذکر مآخذ معتبر در اختیار خواننده قرار دهیم.

نسخهٔ بر جای مانده از رسالة الشرفیة، در عین حال، دربردارندهٔ شماری علائم آوایی است که از دقّت مؤلّف در ضبط واژه‌ها به گویش اصفهانی خبر می‌دهد. این در حالی است که گویش اصفهانی از همان نخستین سده‌های اسلامی، چنان که پیشتر هم به اشارت یاد شد، ویژگی‌های خاصّ خود را داشته است؛ تا آنجا که اکنون بنا بر گزارش سیوطی می‌دانیم که قوام‌السّنه ابوالقاسم تیمی (م ۵۳۵ق) افزون بر نوشته‌های عربی خود در تفسیر قرآن، تفسیری هم به «زبان اصفهانی» نگاشته بوده است،[۱] که تاکنون نسخه‌ای از آن به دست نیامده است. به همین دلیل هم، به توصیهٔ دوست گرانمایه و استاد ارجمندمان، جناب دکتر علی رواقی، تصویر کامل نسخهٔ خطی این رساله را نیز پس از متن تصحیح شدهٔ آن آوردیم. باشد که علاقه‌مندان و پژوهشگران زبان و گویش‌های فارسی را به کار آید.

۱. جلال‌الدّین سیوطی، طبقات المفسرین، به کوشش آ. میورسینگ، لیدن، ۱۸۳۶م (افست تهران، ۱۹۶۰م)، ص ۸، شمارهٔ ۲۳.

الرسالة الشرفية فی تقاسيم العلوم اليقينية

ابوعلی حسن سلماسی

(م بعد از ۶۲۴ ق)

با مقدّمه و تصحیح

حمیده نورانی‌نژاد

محمّد کریمی زنجانی اصل

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

سپاس و ستایش صانعی را که از دودِ آتش، محیطِ اخضر را برکشید، و از کفِ آبِ مشوّش بسیط اغبر باز کشید. قادری که اَند هزار لآلی در لیالی از قعر بحر افلاک به سوی عالم خاک دُرفشان کند؛ چرخ گردون گردان را بر گردن گاو ثور در خرمن کهکشان کشان می‌کند. حکیمی که دوازده برج مصوّر مطالع هفت درج پرگهر گردانید، و آن که بر پاکی حکمت خویش ثنا گفت ﴿سُبحانَ الّذی جَعَلَ فی السّماء بروجاً﴾.[1] قهّاری که جهانِ ارکانِ از هم گریزان از کانِ «کُن» بیرون آورد، و به زنجیر تسخیرشان درهم بست، و بنیاد عجایب مرکّبات عالَم طبیعی در امتزاج ایشان پیوست، تخت عنصر آتش بر دوشِ آتشِ مشوّش نهاد و رختِ آبِ سبک پای بر سرِ خاکِ گران جان نهاد.

---

۱. سورهٔ فرقان (۲۵)، آیهٔ ۶۱.

چندین هزار بدایع صُوَر از صورت و مادّهٔ این چهار گهر پدید آورد. و هر یکی را کارنامهٔ رحمت و روزنامهٔ معرفت خویش گردانید، و در نظر کردن هریک تنبیه نفوس را اشارت فرمود که ﴿أفلم ینظروا إلی السّماء فوقهم کیف بنیناها و زیّنّاها و ما لها من فروج﴾؛[1] و تزکیهٔ عقول را به انوار رحمت، و آثار قیامت را آیات بیّنات فرمود که ﴿انظر إلیٰ آثار رحمة اللّه کیف یحیی الأرض بعد موتها﴾،[2] ﴿فکذلک تخرجون﴾. و برای ارشاد راه حکمت و اهتدا و ارتقا به معارج معرفت این اشارت کرد که ﴿و فی أنفسکم أفلا تبصرون﴾.[3] و چون جملهٔ عجایب و غرایب صور عالم علویٰ و سفلیٰ در جیّد آدمی به قلم قدرت نسخهٔ آن باز نمود، و اسرار آن در آینهٔ عقل ایشان بر ایشان بگشود، از کمال قدرت و لطف صنعت و جلال حکمت خویش بر خویشتن ثنا گفت که ﴿فتبارک اللّهُ أحسن الخالقین﴾.[4]

و صد هزار درود و ثنا به عدد دورات سما و ذرّات هوا بر روح مقدّس مصطفی مجتبیٰ محمّد رسول اللّه، صلّی اللّه علیه و سلّم باد و بر اصحاب او و اشیاع[5] او و خاندان او اجمعین.

---

۱. سورهٔ ق (۵۰)، آیهٔ ۶.
۲. سورهٔ روم (۳۰)، آیهٔ ۵۰.
۳. سورهٔ ذاریات (۵۱)، آیهٔ ۲۱.
۴. سورهٔ مؤمنون (۲۳)، آیهٔ ۱۵.
۵. یعنی «شیعیان» / مصحّحان.

فصل

امّا بعد، بباید دانستن که شریف‌ترین خلقی بر روی زمین انسان است؛ و شریف‌ترین جزوی از انسان دل اوست که معدن حیات و مقوی روح است؛ و در [۴ پ] تنزیل عبارت از محلّ علمْ دل است. چنانک می‌گوید ﴿لهم قلوب لا یفقهون﴾،[1] و عبارتی دیگر آن است که گویند که انسان موجودی است مرکّب از نفس و بدن؛ و نفس شریف‌تر است از بدن، از آن وجه که نفس مجرّد است و از عالَم روحانی است، و پیش از بدن به قول صاحب شریعت به چندین هزار سال موجود بوده است؛ و بعد از خرابی بدن همیشه زنده خواهد بود و فناء بدو راه نیابد؛ و او را سعادت و شقاوت است؛ و جملهٔ انبیاء و حکماء بر بقاء نفس متّفق‌اند.

و شرف دیگرش آن است که محلّ معرفتِ خداست جلّ و علا؛ زیرا که علم به معرفت حقّ نامنقسم است، و محلّ آن علم باید که نامنقسم باشد. و بدن مرکّب است؛ و محلّ فناء ترکیب اوست؛ که عبارت از آن صورت است؛ و مادّهٔ او چهار ارکان است که به طبع هریک سوی مرکز خویش گریزان است؛ و حقّ سبحانه و تعالیٰ ایشان را به قهر در هم پیوند داد، باز به طبع از هم باز می‌شوند؛ و هر

---

۱. سورهٔ اعراف (۷)، آیهٔ ۱۷۹.

در نسخهٔ اصل: و لهم ... .

مدّت یکی بر مزاج آدمی غالب می‌گردد؛ چنانک اختلاف اسنان انسان است؛ و این دلیلی است ظاهر بر آنک آدمی نپاید؛ و تجرّد دلیل است بر آنک نفس که عبارت از آن روح است و در قرآن عبارت از آن دل است، همیشه باشد.

پس چون معلوم شد که آدمی مرکّب است از این دو جزو، یعنی نفس و بدن، بباید دانستن که چنانک قوّت بدن به غذاست، قوّت نفس به علم و حکمت است؛ و جمالش به عبادت و معرفت خالق اوست. و چنانک زینت بدن به الوان لباس و حلّی است، زینت نفس به لباس تقویٰ و آداب معالی است؛ و چنانک لذّت بدن فانی به محسوسات است، لذّت نفس باقی به معقولات است.

و چون نفس کمال علم و عمل حاصل می‌کند، در سلک ملایکه منخرط[1] می‌شود؛ و چون بدن کمال لذّت محسوسات از مأکولات و منکوحات حاصل می‌کند، در زمرهٔ بهایم معدود می‌گردد؛ چنانک حقّ جلّ و علا بدان قوم اشارت می‌کند: ﴿اولئك كالانعام بل هم اضل﴾.[2]

و چون معلوم می‌گردد که نفس شریف‌تر از بدن است و باقی است و شرف او به علم و حکمت است، و سعادت او در دنیا و آخرت به معرفت حقّ است جلّ جلاله و آلت تحصیل معرفت

۱. یعنی «آراسته» / مصحّحان.
۲. سورهٔ اعراف (۷)، آیهٔ ۱۷۹.

عقل است، پس شرف آدمی به عقل است.

و از پیغامبر علیه السّلام پرسیدند که درجهٔ سعادت در آخرت به چه توان یافت؟ گفت که به عقل. [۵ آ] گفتند که یا رسول! ما ثواب آخرت و عمل می‌پرسیم. رسول گفت علیه السّلام که: بدانید که عمل خیر و درجهٔ آخرت نتواند کسی که حاصل کند الّا به کمال عقل.

و ثمرهٔ عقل علم و حکمت است و اعراض نمودن از قبایح و اجتناب کردن از عرض زایل و اقبال نمودن به فضایل اخلاق و رغبت نمودن به چیزهای باقی.

و حکیم ارسطالیس گفته است که شرف آدمی سه نوع است: اوّل شرف نفس است، و شرف حکمت است، و شرف اصل است، امّا شرف نفس به فضایل است، و فضیلت زیادتی است. و این زیادتی به نور عقل است، نه به زیادتی بدن است. و شرف حکمت به دریافتن حقایق امور دنیا و آخرت است. و شرف اصل، حریّت است و از طهارت عرق است نه به علوّ درجات دنیاوی که آبا و اجداد را بوده باشد.

و چون معلوم شده است که شرف آدمی به نفس روحانی است، و محلّ علم و عقل نفس اوست، و نفس او پیش از وجود آبا و اجداد او و دنیا بوده است، و هر نفسی را در شناخت و کسب معالی

مرتبهٔ خاصّ است که نفس دیگر را نیست، اگرنه بایستی که آنچ زید را معلوم باشد باید که عمرو را معلوم بُوَد، و این محال است.

و از جملهٔ عجایب آن است که جملهٔ اشخاص آدمی که یک نوع‌اَند، و از چهار طبع و چهار خلط مرکّب‌اَند، هرگز دو شخص به یک مزاج و به یک صورت و به یک صوت موجود نباشد. چنانک اگر هزار کس را جمع کنند جمله محرور مزاج یا مرطوب مزاج، هریک را درجه‌ای است در حرارت که آن دیگر را نیست که هم محرور مزاج است، و همچنین مزاج مرطوب. پس اختلاف در نفوس بیش از این است و در عقول همچنین و در ایمان همچنین.

و این سخن تنبیهی است مر ارباب بصیرت را در اختلاف ثواب و درجات آخرت و لذّت دیدار حقّ؛ چنانک درجهٔ و لذّت هریک در دار الخلد به خلاف درجهٔ دیگری باشد.

و این نمط سخن از علوم مکاشفات است، و غرض ما از تحریر و تقریر شرف عقل و علم است کی سبب شرف آدمی است. و در شرف گفته‌اَند که شرف عقلا به علم و ادب است و شرف جهّال به نسبت؛ چنانک در امثال آمده است که «الشَرَفُ بالهِمَم العالِیَة لا بالرِمَمِ البالِیة».[1] و حکیم گفته است که: آن کس که به بدن مرده شرف آرد و

۱. نک: محمّد عبدالرؤوف مناوی، فیض القدیر شرح الجامع الصغیر، به کوشش احمد عبدالسّلام، بیروت، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۱۴۶.

بدان مباهات کند، آن مردهٔ پوسیده زنده است، و این شخص زنده مرده است، و استخوان آن [۵پ] مرده شریف‌تر از این زنده است. و این معنی را به نظم عربی آورده‌اند.

شعر:

إذا ما ألحی عاشَ بِعَظمِ مَیْتٍ   فذاکَ العظمَ حیٌّ و هو مَیْتٌ[۱]

و ابوالطیب متنبّی گفته است،

شعر:

کُن ابنَ مَن شئتَ و اکتَسِب أدَباً

یُغنِیکَ مَحمودُه عَن النَّسب[۲]

و بباید دانستن که چنانک جمال بدن به چشم و گوش بینا و شنواست و زندگی او به حیات است، جمال نفس هم به چشم و گوش است، چنانک قرآن مجید خبر می‌دهد از اهل شرک که ﴿صُمّ بُکم عُمی﴾؛[۳] و معلوم است که ایشان را چشم و گوش ظاهر بوده است؛ پس اشارت تنزیل به چشم و گوش دل است که بدان ادراک آیات کنند و انوار نبوّت بینند، و ظلمت کفر و جهل را بینند، و میان حقّ و باطل فرق کنند. و این جمله را به حسّ ظاهر نتوان دریافتن،

---

۱. نک: ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، به کوشش محمّد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۱۹۲.

۲. مناوی هم این بیت را نقل کرده است. نک: فیض القدیر، پیشین، ج ۴، ص ۱۴۶.

۳. سورهٔ بقره (۲)، آیات ۱۸ و ۱۷۱.

بلک به دیده و گوش دل توان دریافتن. و پیغامبر علیه السّلام، می‌گوید که «لیس الاعمیٰ من یعمیٰ بصره انما الأعمیٰ من تعمیٰ بصیرته».[۱] یعنی که نابینا نه آن است که به چشم ظاهر کور بُوَد، بلک نابینا آن است که به چشم دل نابینا بُوَد؛ و بینای ظاهر تبعِ بدن آدمی است، و فواید آن ظاهر است. چون بدن بی‌کار شود چشم و گوش نیز خراب شود، از آنک آلت منافع بدن بُوَد؛ و دیدهٔ دل تبعِ جان است، تا جان باقی است آن دیده باقی و بیناست؛ و چنانک مدد[۲] قوّت بیناییِ چشم از نور آفتاب است تا بدان الوان دریابد، مدد نور بیناییِ دل از نور تقویٰ است؛ و حکمت و علم بر مثال کحل روشنایی است، و شهوت و غفلت دنیا حجاب آن بینایی است. و از این سبب است کی هر کِ از اشتغال بدنی و لذّات مجرّدتر است، نفس او مدرِک‌تر است و دل او روشن‌تر است؛ و در عرض خواب دیدهٔ دل تا به لوح محفوظ می‌نگرد، و صُوَر مغیّبات مطالعه می‌کند، از آنک از اشتغال به ادراک محسوسات بازمانده است؛ و در هنگام مفارقت از بدن بر اسرار هر دو جهان مطلع می‌شود، از آنک پردهٔ شهوات دنیا و شغل لذّات بدن از پیش دیدهٔ دل برداشته می‌شود.

---

۱. جلال‌الدّین سیوطی، الجامع الصغیر، بیروت، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۴۵۰؛ متقی هندی، کنز الاعمال، بیروت، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۳.
در نسخهٔ اصل: لیس العمی من عمی بصره بل العمی من عمی بصیرته.

۲. در نسخهٔ اصل: مرد.

و امیرالمؤمنین علی کرّم اللّه وجهه بدین اسرار اشارت کرده است و گفته که «الناس نیام فإذا ماتوا انتبهوا».[۱] و معاصی بر مثابت بیماری از چشم است، چندانک بیشتر شود چشم دل [۶ آ] تاریک‌تر می‌شود؛ یا اگر بیشتر شود و در تدارک آن نکوشد، دیدهٔ دل نابینا شود. و در آثر بدین مقالت اشارت است که «من اذنبَ ذنباً، نُکِتَ فی قلبه نُکْتَـةٌ سوداء کلّما زادَ، زادت»، و ذلک قوله تعالیٰ: ﴿کلّا بل رانَ علیٰ قلوبهم﴾.[۲]

مثل: و بزرگی گفته است که: «المعاصی رائدُ الکفر، کما أنّ الحُمّیٰ رائدُ الموت»؛ یعنی چنانک تب پیشرو مرگ است، اصرار بر معصیت پیشرو کفر است. و کفر جهل مطلق است و ظلمت نفس است؛ و علم و تقوی نور دیدهٔ دل است. و تنزیل قدیم بدین ناطق است: ﴿یخرجهم من الظلمات الی النور﴾[۳] و ﴿هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون﴾[۴] و ﴿هل یستوی الاعمی و البصیر﴾.[۵]

---

۱. نک: رشید وطواط، مطلوب کل طالب، به کوشش میر جلال‌الدّین محدّث ارموی، تهران، ۱۳۸۲ق، ص ۴؛ ابن‌میثم بحرانی، شرح مائة کلمة، به کوشش میر جلال‌الدّین محدّث ارموی، قم، بی‌تا، ص ۵۴.

۲. سورهٔ مطففین (۸۳)، آیهٔ ۱۴.

۳. سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۲۵۷؛ سورهٔ مائده (۵)، آیهٔ ۱۶.

۴. سورهٔ زمر (۳۹)، آیهٔ ۹.

۵. سورهٔ انعام (۶)، آیهٔ ۵۰؛ سورهٔ رعد (۱۳)، آیهٔ ۱۶.

این جمله، اشارت و تنبیه است بر تحصیل روشنای دیدهٔ دل. و اجتناب از معصیت، محافظت نور دل است و متابعت شرع مدد نور است.

آیت: ﴿أفمن شرح اللّه صدره للاسلام فهو علی نور من ربه﴾.[1] شافعی مُطلبی رضی اللّه عنه در این معنی که ترک معصیت سبب روشنای دیدهٔ دل است که بدان ادراک علوم کند، به نظم آورده است و گفته:

شعر:

شکُوت اِلی وکیع سوء حفظی فأرشدنی الیٰ ترک المعاصی[2]
مـــن اله لأنّ العــلم فــضل و فضلُ اللّه لا یـؤتاه عـاصی[3]

و این جمله اشارت است و تنبیه است بـر آن کـه چـون مـعلوم گشت که محلّ علوم دل است. پس باید کـه ابـتدا در طـهارت دل کوشد تا از اخلاق مذموم و اوصاف ردّی پاک گرداند. و چگونه در مروّت جایز بُوَد که محلّ نظر خلق بـه انـواع پـاک مـی‌دارد، و بـه اجناس زینت متحلّی می‌گرداند، و دل که نظرگاه حقّ است و مهبط ملایکهٔ الهام علم است، به نجاسات اخلاق مذموم ملطّخ می‌گذارد،

---

۱. سورهٔ زمر (۳۹)، آیهٔ ۲۲.

۲. نک: سیّد کبری دمیاطی، اعانة الطالبین، بیروت، ۱۴۱۸ ق، ج ۲، ص ۱۹۰.
در نسخهٔ اصل، مصرع دوّم چنین آمده است: فاومی بی الی ترک المعاصی.

۳. این بیت در منابع مختلف به صورت‌های مختلفی نقل شده است.
در نسخهٔ اصل، مصرع دوّم چنین آمده است: و فضل اللّه لا یعطی لعاصی.

و آن گَه بدان دل تقرّب جوید به قرب حقّ، حاشا و کلّا.

شعر:

دل یکـــی مـــنظری‌ست نـورانـــی
حــجرهٔ دیـــو را چـــه دل خـــوانـــی؟
دل کـــه او را ســـربداست و بـــهشت
دل مخوانش که آن نـه دل کـه دهشت
دل که با چیز این جهان شد خـویش
دانکِ زان دل دلی نـــــیاید بـــیش
دل کـــه بـــا جـــاه و مـــال دارد کـــار
ایـــن سگـــی دان و آن دو تـــا مـــردار

[۶ پ] و چنانک عبادت ظاهر جایز نباشد اِلّا بـعد از طـهارت ظاهر، عبادت دل جایز نباشد و در قبول نیفتد الّا بعد از طهارت دل. و در معنی آیت که ﴿إنّما المُشرِکونَ نَجَسٌ﴾[1] اشارت است به نجاست درون؛ زیرا که مشرک باشد که تن و لباس پا ک کند، ولکن نـجس باشد؛ یعنی به جوهر نه به صورت. و از نجاست ظاهر دوری است از عبادت و مجالست آدمی؛ و از نجاست باطن دوری است از قرب حقّ و اجابت دعوات و مجالست ملایکه کی نور علم و حکمت در دل فرو آرند.

---

۱. سورهٔ توبه (۹)، آیهٔ ۲۸.

خبر: و پیغامبر می‌گوید صلّی اللّه علیه و سلّم «لا یدخل الملائکة بیتاً فیه کلبٌ»، [1] یعنی که فریشته در آن خانه که سگ باشد فرو نیاید.

و دل خانه‌ای است که مستقرّ فریشتهٔ رحمت و حکمت است. و نور علم در دل نیاید اِلّا به واسطهٔ ملایکه. و صفت‌های بد چون خشم و شهوت و حقد و حسد و کبر و عجب و بخل و آنچ بدین ماند سگان‌اَند؛ و بر دلی که بدین صفات مشحون باشد شیاطین موکّل باشند، تا شرّ و فتنه و حبّ دنیا و حرص و افعال بد بدان فرو می‌آرند، و آثار آن بر ظاهر ایشان ظاهر می‌گردد. و آن دل که از این صفات خالی است مهبط ملایکه باشد، تا زهد و ورع و تقویٰ و رضا و توکّل و ذکر و فکر و خوف بدو درمی‌نشانند و آثار و امارات بر ظاهر ایشان و سیماء ایشان لایح می‌گردد. چنانک حقّ جلّ ذکره خبر می‌دهد ﴿سیماهم فی وجوههم من اثر السجود﴾. [2]

و سقراط حکیم گفته است که «قلوبُ العارفین باللّه منابرُ الملائکة و قلوبُ المتلذّذین فی الشهوات منابرُ الشّیاطین».

و بدانک حکمت نجاست سگ نه از برای صورت اوست، و نه

---

۱. علیّ بن جعد بن عبید جوهری، مسند ابن جعد، به کوشش عامر احمد حیدر و عبداللّه بغوی، بیروت، بی‌تا، ص ۳۵۵.

۲. سورهٔ فتح (۴۸)، آیهٔ ۲۹.

از برای حیوانیّت او؛ زیرا که به صورت و حیوانیّت مشترک است با نوع حیوان؛ بلک نجاست برای صفت کلبی است، و آن درندگی است. پس هر دل که او موصوف باشد به حرص و شره بر دنیا، و از برای شهواتْ عِرض مردم می‌درد، در معنی سگ است و به صورت دل است؛ و دیدهٔ بصیرت آن معنی را بیند، و دیدهٔ بصر صورت را بیند. و در این عالم صورت غالب است بر صفت؛ و در آخرت صفت غالب شود بر صورت؛ چنانک کور دل را در قیامت نابینا حشر کنند. قال ﴿ربّ لم حشرتنی أعمیٰ و قد کنتُ بصیراً﴾.[1] پس هر شخصی را بر صورت معنوی [۷ آ] حشر کنند تا دِرندهٔ اَعراض خلق را به صورت سگ حشر کنند؛ و حریص را بر مال مردم به صورت گرگی عادی؛ و متکبّر را بر صورت پلنگ؛ و طالب ریاست را بر صورت شیری.

و بدین جمله آیات و اخبار بسیار آمده است. قال اللّه تعالیٰ: ﴿یوم تبلی السرائر﴾؛[2]

خبر: و قال النبی علیه السّلام: «یموت المرء علی ما عاش علیه و یحشر علی ما مات علیه»؛[3]

---

۱. سورهٔ طه (۲۰)، آیهٔ ۱۲۵. ۲. سورهٔ طارق (۸۶)، آیهٔ ۹.

۳. در منابع حدیثی آمده است «یموت الرجل». نک: محمّد عبدالرؤوف مناوی، فیض الغدیر شرح جامع الصغیر، پیشین، ج ۵، ص ۶۶۳.

و خواجهٔ سنایی رحمة اللّه این اسرار را به نظم آورده است:

شعر:

باش تا خلق را برانگیزند
که کی‌اَند از درون چنان خیزند
گر چه اینجا قباد و پرویزی
چون عوانی ز گل سگی خیزی
ور تو اینجا امیری از زر و زور
از تکبّر ز خاک خیزی مور
ور فقیهی و لیک شورانگیز
دیو خیزی به روز رستاخیز
ور تویی زهد ورز لیکن خر
هیزم دوزخی ولیکن تر
معنی از خانه چون نکو آید
نقش دلها به سوی او آید
کند از بهر جلوه مبدع چون
قوّت از اندرون و نقش برون
روز دین دست دسترس نَبُوَد
نسب کس شفیع کس نَبُوَد

نـقد تـو چـون تـو را بـرانگـیزند
هـــمه در گـــردن تـــو آویـــزند
بر تو خود گویدت چـو مأخـوذی
کـــه زری یـــا مس زرانـــدوزی
چـــون رســـیدی بـه آتش مـوعود
خـود بگـوید کـه جـندنی یـا عـود

و تا گمان نبرد و شبهت در خاطر جای ندهد کی جماعتی عـلم حاصل می‌کند و خود را به حکمت مشهور می‌گردانند و به اخلاق مذموم موصوف‌اَند، و آن صفات ذمیمه ایشان را مانع تحصیل علم نمی‌گردد، بلک چنان داند که علم بر سر زفـان[1] ایشـان و دل از آن خالی است؛ و آن گفتار بر کردار ایشان حجّت بدین است که قوله تعالیٰ: ﴿لم تـقولون مـا لا تـفعلون* کبر مـقتا عـند اللّه أن تـقولوا مـا لا تفعلون﴾،[2] ﴿یقولون بافواهم ما لیس فی قلوبهم﴾.[3] و زبـان را اعـتباری نیست، [۷ پ] و در آخرت منتفع نگردند. پـیغامبر عـلیه السّـلام دست بر سینه نهاد و گفت: «التقوی هاهنا»، یعنی که ترسکاری در دل است نه در زبان.

و چون اعتبار کنند، جملهٔ خـصایل ذمـیمه از حـرص و ایـذا و

---

۱. واژهٔ گویشی معادل «زبان» / مصحّحان.
۲. سورهٔ صف (۶۱)، آیات ۲ و ۳. ۳. سورهٔ آل عمران (۳)، آیهٔ ۱۶۷.

دوستی مال و جاه و غفلت در ایشان موجود می‌شود؛ و این به خلاف آن است که خدای تعالیٰ علماء را از ثمرهٔ علم جلوه می‌کند؛ قوله تعالیٰ: ﴿انما یخشی اللّه من عباده العلماء﴾.[۱]

و جملهٔ اخلاق حمیده در ترس خداست، و جملهٔ صفات ذمیمه در خدا ناترسی است. و علما را به ترس بازخواند. پس هر علمی که از آن ترس حقّ خیزد و غفلت ببرد، علم نافع آن است؛ و هر علمی که آن غفلت آرد و دوستی مال و شره و حرص زیادت کند، آن زهر قاتل است مردل را. و از اینجاست که پیغامبر علیه السّلام گفت در مناجات که «أعوذ بک من علم لا ینفع و قلب لا یخشع».[۲] و در اخبار آمده است که عذاب ایشان عظیم‌تر از عذاب جملهٔ خلق باشد. و آن اخبار در کتب حدیث مسطور است، و در حقّ بلعام بن باعورا گفته است که ﴿واتل علیهم نباء الذی اتیناه آیاتنا فانسلخ منها﴾،[۳] تا به سگش مانند کرد. و آن مثال عالم فاجر است که با علم سوی شهوات رود، و عیسی علیه السّلام گفته است که: «مثل کسانی که به زبان علم گویند و

---

۱. سورهٔ فاطر (۳۵)، آیهٔ ۲۸.

۲. ابی‌داود طیالسی، مسند أبی داود الطیالسی، بیروت، بی‌تا، ص ۳۰۵؛ ابوخیثمة نسائی، کتاب العلم، به کوشش محمّد ناصرالدّین البانی، بیروت، ۱۴۰۳ ق، ص ۳۷؛ ابی‌عبدالرحمن احمد نسائی، السنن الکبری، به کوشش عبدالغفار سلیمان بنداری و سیّد کسروی حسن، بیروت، ۱۴۱۱ ق، ج ۴، صص ۴۴۴ ـ ۴۴۶.

۳. سورهٔ اعراف (۷)، آیهٔ ۱۷۵.

به دل خراب باشند، چون آب خانه‌ای است که بیرونش به گچ سپید کرده باشند و از اندرون نجاست باشد، و چون گور ظالمان است که بیرون به زینت و عِطر آراسته باشند و از درون پر مار و کژدم و انواع عذاب باشد».[1]

پس معلوم گشت بدین اخبار و آثار که حال علماء دنیا در آخرت بدتر باشد از حال جاهلان. و در آخرت رستگاران علماء آخرت‌اَند که در طهارت دل کوشیدند و اوصاف ذمیمه از خود دور کردند تا به اوصاف حمیده متحلّی گشتند. و از جملهٔ علامت‌هاء ایشان آن است که به علم خود دنیا نطلبد؛ زیرا که ثمرهٔ آن علم آن است که حقارت و خساست دنیا را بشناسد، و مضرّت طلب حرص آن بداند، و شرف علم و آخرت را بداند. پس چون به جوهر نفیس چیزی خسیس طلبد و پیرامُن چیزی مضرّ می‌گردد، چنان است که دعوی طبیبی کند و زهر می‌خورد، و دعوی بینایی کند و چاه را از راه راست نمی‌بیند یا می‌بیند و در چاه می‌افتد.

و چون معلوم شد که شرف آدمی به علم است، و **علم نافع** «**علم آخرت**» است، و سبب حصول علم [۸ آ] صفاء باطن است و ثمرهٔ علم در دنیا وقار و احترام است، و در آخر سعادت و رستگاری است، پس لازم است که **اقسام علوم** را باز نماییم کی آن علم که نافع

---

۱. سلماسی این روایت را از احیاء علوم‌الدّین امام محمّد غزالی به فارسی ترجمه کرده است.

است در دنیا و آخرت کدام است، و آنچ در آن مضرّت است کدام است، تا طالب علم در طلب نافع سعی نماید، و از آنچ مذموم است و ضارّ است مجتنب باشد؛ چه، غرض از تسوید این اورّاق، تحریص اذ کیاست بر طلب **علم نافع** و تحذیر ارباب فطنت است از علوم بی‌فایده. چه، علم اسم جنس است، و در زیر او انواع است؛ بعضی مفید است در دنیا و در آخرت، و بعضی آلت است بر تحصیل **علم نافع**، و بعضی معین است بر آن، و بعضی مضرّ است بر بعضی مردم، و بعضی بر همهٔ مردم، و بعضی نه مفید است و نه مضرّ، و بعضی خاص دنیا راست و بعضی خاص آخرت راست.

بیان علم دنیا و آخرت

امّا آنچ مفید است در دنیا و آخرت **علم عبادت** است؛ و آن پنج رکن اسلام است، و علم احکام شرع. و آن علمی که آلت این علم است و مقدّمات اوست و نه آن **علم شرع** است، **علم نحو و لغت** است. و علمی که بر این معین است **علم طبّ** است؛ زیرا که سلامت تن به **علم طبّ** تُوان حاصل کردن، و عبادت و معرفت حقّ به صحت تن و اعتدال مزاج تُوان حاصل کردن؛ پس **علم طبّ** معین است بر تحصیل **علم نافع**.

و امّا علمی که مضرّ است بر بعضی مردم و بر بعضی نیست، **علم**

اصول کلام است و **علم الهیّات**؛ زیرا که عقل هر کس احتمال آن نکند، و بر او مضرّت باشد. چنان باشد که طفل شیرخواره را گوشت دهند، و آن بر طفل سمّ قاتل است؛ و بر جوان غذاست. و آن علم را جز انبیا و اولیا کس نداند و به مجادله و بحث حاصل نگردد.

و امّا علمی که بر همه کس مضرّ است دو نوع است: یکی آن است که بر صاحبش مضرّ است، و دوّم آن است که به نسبت با دیگری مضرّ است. امّا آنک بر دیگری مضرّ است، **علم سحر** است و **طلسمات** است و آن علم فی نفسه حقّ است؛ زیرا که قرآن به ذکر آن ناطق است، و حدیث آنک پیغامبر را علیه السّلام جادوی کرده بودند، و در چاه پنهان کرده، درست است.

بیان علم سحر و طلسمات

این علم نوعی است از علم که به خواصّ جواهر [۸ پ] و به حساب اوقات برآمدن ستارگان را نگاه می‌دارند، و صورتی می‌سازند از آن جوهر، و کلماتی چند کفر و فحش بر آن می‌خوانند که آن مخالف شرع باشد، و به سبب آن استعانت به شیاطین می‌کنند تا از این جمله احوالی غریب در شخصی ظاهر می‌گردد. و حاصل این شرّ است و شرّ حرام است.

امّا آن قسم که بر صاحبش مضرّ است **علم نجوم** است.

امّا علم نجوم

دو قسم است: یک قسم آن است که مذموم نیست و تعلیم آن جایز است؛ چون دانستن منازل قمر و حساب سال و ماه؛ زیرا که قرآن بدان ناطق است، قال اللّه تعالیٰ: ﴿و القمر قدرناه منازل حتّی عاد کالعرجون القدیم﴾.[1] و قوله تعالیٰ: ﴿لتعلموا عدد السنین و الحساب﴾.[2] و قسم دوّم احکام است بر حوادث و حکم می‌کنند بر مجاری ارادت و مشیّت حقّ جلّ ذکره. و شرع این قسم را ذمّ کرده است و نهی کرده از تحصیل آن.

خبر: قال النبی صلی اللّه علیه و سلّم: «اخاف علیٰ امتی بعدی ثلاثاً حیف الأئمة و ایمان بالنجوم و تکذیب بالقدر».[3] پیامبر گفت علیه السّلام که می‌ترسم بعد از من بر امّت من از سه چیز: حیف کردن امامان بر مردم در حکم، و باور داشتن احکام نجوم، و باور ناداشتن قدر.

---

۱. سورهٔ یس (۳۶)، آیهٔ ۳۹.

۲. سورهٔ یس (۳۶)، آیهٔ ۵؛ سورهٔ اسراء (۱۷)، آیهٔ ۱۲.

۳. جلال‌الدّین سیوطی، الجامع الصغیر، پیشین، ج ۱، ص ۴۷.

سبب نهی از علم نجوم

از سه روی معلوم باید کرد: یکی آنک چون منجّم با عوام بگوید که چون فلان ستاره با فلان ستاره در فلان برج جمع شوند فلان امر حادث گردد، در دل شنونده از ستاره وقعی عظیم ظاهر گردد، و گمان برد کی ستاره خود مؤثّر است در عالم و سعادت و شقاوت آدمی موقوف است بر سیر ستاره؛ و این کفر باشد. و اگر چنانک گوید که سیر کواکب آلت است و خدای تعالیٰ بدان آلت حوادث در وجود می‌آورد و سعادت و شقاوت می‌بخشد، معنی این سخن آن باشد که قدرت خدای تعالیٰ محتاج آلت و غیری باشد در اختراع و ایجاد؛ و این شرک باشد و خلاف شرع و ناقض توحید باشد. و چون مردم ضعیف عقل به نجوم مشغول شوند، ذکر حقّ از دل‌های ایشان پاک گردد و تعظیم آفریدگار از ایشان برود. و هرگاه که تأثیر از سبب ستاره داند، مذهب صابی را التزام کرده باشد کی مخاصمان ابراهیم علیه السّلام بودند و ستاره می‌پرستیدند، و دین حنیفی راکه ملّت خلیل الرّحمن است [۹ آ] گذاشته باشد و مناظرهٔ ابراهیم علیه [السّلام] باکواکب در قرآن ردّ است بر اهل نجوم؛ زیرا که ایشان بر شکل هر کوکبی از جوهری که به آن کوکب منسوب بود، چنانک آهن که به زُحَل منسوب است، و مس که به مرّیخ منسوب است، هیکلی بساختند، و وقت و طالعِ آن نگاه می‌داشتند برای مقصودی که داشتند، و می‌گفتند که خدای تعالیٰ از آن عظیم‌تر

است که امور دنیا را از قبایح افعال و خسایس حیوانات موجد و فاعل و مؤثّر باشد، بلک کواکب را بیافرید و امور دنیا را بدیشان تفویض کرد و تدبیر سعادت و شقاوت آدمیان و طبایع از تأثیر ایشان است؛ و ایشان بدین کافر شدند تا خدای تعالیٰ ابراهیم را علیه السّلام، بدیشان فرستاد و آن چنانک قرآن قدیم بدان ناطق است آن علم ایشان را باطل کرد.

و چون دور موسی بود علیه السّلام هم از خواصّ احجار و ادویه و اوقات مطالع نجومی، **علم سحر** پیدا کردند. تا موسی علیه السّلام معجزه آورد که از علم خواص و سحر نجومی بیرون بود و سحره غایت و نهایت آن علم را می‌دانستند که تا به چه حدّ باشد. چون معجزهٔ عصا را مشاهده کردند، بدانستند که آن از علم خواص و تأثیر کواکب بیرون است. پس اوّل کسی که ایمان آوردند به آفریدگار عالم ایشان بودند و از غایت کشف توحید از بریدن دست و پا و صلب نترسیدند، و گفتند: ﴿لن نؤثرک علیٰ ما جاءنا من البیّنات و الذی فطرنا فاقض ما انت قاض انّما تقضی هذه الحیوة الدنیا﴾.[1]

و چون دور نبوّت پیغامبر ما بود هم ردّ کرد و گفت: ﴿ملّة ابیکم ابراهیم حنیفا﴾.[2]

---

۱. سورهٔ طه (۲۰)، آیهٔ ۷۲. ۲. سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۱۳۵.

پس معلوم شد که **علم نجوم** را مذموم از برای آن گفتند که شرک آرد و مردود جملهٔ انبیاء است، الّا آن قدر که حساب سال و ماه بدان معلوم کنند. و اللّه الهادی الی سبیل الرشاد.

روی دوّم در نهی از علم نجوم

آن است که حکم نجوم تخمین است؛ و در حقّ هیچ یکی از مردم از آن احکام از پوشیدن جامعه و سفر کردن و گوی زدن و غم و شادی نه یقین است و نه ظنّ؛ و آنچ نه ظنّ باشد و نه یقین، جهل باشد؛ و جهل مذموم است؛ و اگر چیزی واقع شود آن اتّفاق باشد که بر بعضی اسباب موافق آمده باشد، و دیگر اسباب از خلق پوشیده باشد. و فی الجمله هر حکمی که کند از حکم باران و رُخص[1] و غَلا[2] و سعادت و شقاوت و عمر مولود، جمله خلاف قرآن است و پیش ارباب عقول باطل است، از آن روی که بشر را قوّت اطلاع نیست بر امر[ی] از [۹ پ] اسرار حرکات سماوی؛ و گویند که آن معجزهٔ ادریس بود علیه السّلام و آن ناپیدا شده است.

۱. یعنی «ارزانی» / مصحّحان.
۲. یعنی «گرانی» / مصحّحان.

وجه سیّم در نهی نجوم

آن است که در آن علم هیچ فایده نیست؛ و بهترین بضاعتی که آدمی را هست عمر اوست، و عمر را در چیزی خرج کردن که در دنیا فایده ندهد و در دین مضرّت باشد، عین خسران است و نشان جهالت است و سرّها به خطر است؛ زیرا که آنچ تقدیر است کاین است واحتراز از آن ممکن نیست. به خلاف **علم طبّ** که ادلّه و علامت آن پیدا است، و شرع بدان دستوری داده است. و همچنین به خلاف **علم تعبیر** که اگرچه تخمین است، امّا از چهل و چهار بخش است از نبوّت و در آن خطری نیست؛ و در نجوم خطر است و دافع قضا و قدر نیست، و جالب منفعت و سعادت نیست «لا رادّ لقضائه و لا معقّب لحکمه».[۱]

شعر:

از مرگ حذر کردن دو روز روا نیست
روزی که قضا باشد [و] روزی که قضا نیست
روزی که قضا باشد کوشش نکند سود
روزی که قضا نیست در او مرگ روا نیست

۱. ابن‌قتیبه، تأویل مختلف الحدیث، به کوشش شیخ اسماعیل اسعردی، بیروت، بی‌تا، ص ۱۹۰؛ مناوی، فیض القدیر، پیشین، ج ۲، صص ۵۸۴، ۶۱۵، ۶۴۷.

بیان قسم علمی که نه سود دارد و نه زیان

این نوع علم، **علم اشعار و انساب** است چون شاهنامه و غیر آن، که دانستن آن را[۱] هیچ فایده نیست و مضرّتی نیست، مادام که [از] سخف و تقبیح شخصی معیّن خالی باشد.

و پیغامبر علیه السّلام بگذشت، خلقی را دید که بر یکی گرد آمده بودند. پرسید که: این کیست؟ گفتند که: این مردی داناست. گفت: به چه چیز داناست؟ گفتند که: به شعر و انساب عرب. پیغامبر گفت علیه السّلام که: این علمی است که سود ندارد و جهلی است که زیان ندارد، بلک علمْ آیات محکمه است و سنّت قائمه است.[۲]

پس خوض در این شیوه و عمر را صرف کردن تضییع عمر است.

ولی آن نیست که شعر از مضرّت خالی نیست؛ و قرآن ذمّ کرده است و گفته: ﴿الشعراء يتّبعهم الغاوون﴾.[۳] و آنچ نیکوتر است دروغ‌تر است: «إنّ أحسن الشعر أكذبه».[۴] و نعمان بن منذر که از ملوک عرب بود پسر خود[۵] امرؤالقیس را گفتی که: ای پسر شعر مگوی که

---

۱. در نسخهٔ اصل: آن را که.

۲. برای اصل عربی حدیث نک: شیخ کلینی، الکافی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ ق، ج ۱، ص ۳۲؛ ابن‌بابویه، معانی الاخبار، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۱ش، ص ۱۴۱. ۳. سورهٔ شعراء (۲۶)، آیهٔ ۲۲۷.

۴. نک: راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، قم، ۱۴۰۴ ق، ص ۲۶۲.

۵. در نسخهٔ اصل آمده است: خود را.

بهترین شعر دروغ گفتن است، و دروغ گفتن ملوک را قبیح باشد.

و باشد که نوعی از شعر مستحسن دارند چون موعظه و حکمت بُوَد که مستمع را از آن سبب تنبیهی حاصل گردد؛ [۱۰ آ] امّا اندکی مباح است و افراط کردن در آن مکروه است و اضاعت عمر است، و اللّه الهادی.

بیان علمی که آن دنیا راست

علم معاملات است، و **علم سیاست**، و **طبّ**، و **علم حساب** تا مواریث و معاملات را بدان بشناسند؛ و **علم سیاست** علم توسط است میان خلق، و آن **علم فقه** است.

و **علم فقه** از آن روی از **علم دنیاست** که دنیا مزرعهٔ آخرت است، تا زاد آخرت بردارند، و خود را چون مسافری داند و از متاع دنیا جز به قدر حاجت برندارند. چون مردم به شهوات دنیا میل کردند و به هوای نفس گرد حطام دنیا برآمدند، خصومت در میان ایشان برخاست؛ زیرا که آن کس که طمع در مال و ملک کرد تا بیشتر از دیگری جمع کند هر آینه در آنچ در دست دیگران است طمع کند و قصد کند؛ و آن دیگر را هم برای منع آن قصد آن دیگر کند، و خصومات تولّد کند. لا جرم اهل عالم محتاج شوند به سلطانی که قطع آن خصومات کند و باز سلطان محتاج بُوَد به قانونی که خلق را

بدان راست دارد. و آن قانون **علم فقه** است؛ که طریق توسط میان خلق [جز] بدان نتوان دانست، چون بیع و نکاح و جنایات و حدود. و سلطان بدین علم محتاج بُوَد به فقیه که او را بیاموزد؛ و فقیه محتاج بُوَد به سلطان ماهر که به شمشیر، آن احکام در گردن خلق کند. پس دین تمام نمی‌شود اِلّا به دنیا، و دنیا نظام نمی‌گیرد اِلّا به دین. و از اینجاست که پیغامبر گفت علیه السّلام که «الدّین و الملك توأمان»، یعنی که دین و سلطنت هر دو هم شکم‌اَند و هم آمده است که «الدّین أسّ و السلطان حارس»،[1] یعنی که دین اصل است، و سلطان نگهبان.

و **علم فقه** از آن روی **علم دنیا**ست که اگر خلق شهوات دنیا نطلبیدندی، خصومات منقطع گشتی، و فقیه معطّل بماندی. و این خصومات تا لب گور است؛ چون در گور درآید چیزی دیگر است که آنجا به کار آید، و علمی دیگر است که آنجا به فریاد رسد. **علم مال دنیا** با دنیا بماند، و **علم طبّ** با بدن باطل گردد. و دل که کی عبارت از آن روح است، نمیرد و باقی بماند؛ و علمی که به دل و احوال او تعلّق دارد با او بماند و با او به حضرت حقّ رود؛ و آن علم، **علم آخرت** است.

---

۱. نک: شیخ مفید، **الاختصاص**، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، بی‌تا، ص ۲۶۳.

بیان علمی که آن خاصّ آخرت راست

بدان که **علم آخرت**، **علم نافع** است؛ و **علم صدّیقان [۱۰ پ] و مقرّبان** این علم است؛ و اصحاب الیمین طالبان این علم‌اَند؛ و اصحاب الشمال منکران این علم‌اَند؛ و مقرّبان واصلان‌اَند؛ و اصحاب الیمین سالکان‌اند.

و این علم دو قسم است: **علم مکاشفه** است، و **علم معامله** است.

و **علم مکاشفه**، **علم باطن** است؛ و آن نور ایمان است که از عمل بالا گیرد. و یکی از عارفان حقّ گفته است که در هر کِ از این علم بویی نباشد، او را بیم خاتمت باشد. و گفته‌اند که این علم عبادت است؛ یعنی قسم مکاشفه، نوری است که در دل آید بعد از آنک دل را پاک گردانیده باشد از اخلاق مذموم و مهذّب کرده از هوا و شهوات، بعد از آن چیزها بر او کشف گردد که پیش از آن نامشان می‌شنید امّا حقیقت آن نمی‌دانست؛ چنانک معرفت حقّ، جلّ و علا، و معرفت صفات و اسماء او و افعال او؛ زیرا که پیش عوام از نام‌های حقّ جلّ ذکره، جز آن نیست که به زبان حرفی چند می‌گویند، و هزار یک می‌شمرند، و از حقیقت آن خبر ندارند.

شعر:

عام خواند هزار و یک نامِش

خاص داند هزار و یک دامِش

و از اینجا گفته‌اند که هر کِ حقیقت نام حقّ بداند و بشناسد، به هر کدام نام که بخواند، اسم اعظمْ آن است. زیرا که اسماء خدای تعالیٰ جمله اعظم، و یکی از یکی عظیم‌تر نیست، و یکی به نسبت با دیگری کمتر نیست. پس **علم آخرت** آن است که معانی اسماء خدا بداند و حکمت خلق دنیا و آخرت بشناسد، و حکمت پوشیدگی ساعت و شب قدر و آنچ بدین ماند، و معنی شیاطین که در درون آدمی وسوسه می‌کند و معنی فریشته و کرام الکاتبین و منکر و نکیر و صراط و دوزخ و بهشت و حور و قصور و دیدار جملهٔ آنچ به گوش می‌شنید عین‌الیقین بداند، و در دار دنیا بر او کشف گردد، و احوال گذشتگان از سریرت‌های[1] ایشان مشاهده می‌کند، و اسرار هر دو سرای بر او کشف می‌گردد، و معنی ﴿و ان الدّار الآخرة لهی الحیوان لو کانوا یعلمون﴾،[2] و معنی آنک چون[3] به دار آخرت می‌رود حقّ تعالیٰ با او خطاب می‌کند، و در جوار حقّ فرو می‌آید، و آنچ در آیات قرآن می‌خواند که ﴿یطوف علیهم ولدان مخلدون﴾[4] جمله بداند، و در دنیا آن را ببیند.

و در دیدن آن در دنیا از بزرگان اخبار و آثار بسیار آمده است و

---

۱. در نسخهٔ اصل آمده است: سرنزهای.
۲. سورهٔ عنکبوت (۲۹)، آیهٔ ۶۴.
۳. در نسخهٔ اصل آمده است: چون چون.
۴. سورهٔ واقعه (۵۶)، آیهٔ ۱۷.
در نسخهٔ اصل آمده است: و یطوف ... .

حکایات نقل کرده‌اند، و ایمهٔ دین در کتب آورده‌اند، و اینجا یکی آوردن لایق نیست. [۱۱ آ] و از آن جمله آن است که امیرالمؤمنین علی، کرم اللّه وجهه، گفته است که «لو کشف الغطآء، ما ازددت یقینا»،[۱] گفت اگر غطا یعنی پوشش دنیا و حجاب بدن از پیشم بردارند، بر آنچ معلوم گشت و یقین شده است، بر آن یقین زیادت نگردد.

و حدیث حارثه که پیغامبر علیه السّلام پرسید که: چون برخاستی حارثه؟ گفت: یا رسول اللّه چون بر دست راست نظر می‌کنم، اهل بهشت را می‌بینم که در قصور یکدیگر را زیارت می‌کنند، و چون بر دست چپ نظر می‌کنم، اهل دوزخ را می‌بینم که به هم دیگر بر می‌آیند.

و در جمله، این جمله که گفته آمد، در حقّ جوهر جملهٔ آدمی ممکن است؛ زیرا که دل آدمی بر مثال آینه است سوی عالم غیب داشته، اِلّا آن است که دل از شهوات و غفلت زنگار گرفته است از قاذورات دنیا.

و معنی **علم آخرت** آن است که بداند که کی آینهٔ دل را از این زنگارها چگونه پاک باید کردن، تا حجاب از میان دل و حقّ برخیزد و معرفت حقّ و اسماء و صفاتش را بداند.

امّا تصفیهٔ دل از زنگار ظلمت آن است که دست از شهوات دنیا

---

۱. ابن ابی الحدید، شرح نهج‌البلاغة، پیشین، ج ۷، ص ۲۵۳.

بدارند و در جملهٔ احوال اقتداء به انبیاء علیهم السّلام کنند. پس به قدر آنک پاک گردد نور حقایق معرفت در دل متلألئ گردد؛ زیراکی به قدر رفع حجاب در مقابلهٔ حقّ آید؛ و مثال آن چون هلال است در مقابلهٔ شمس که به قدر مقابله که از حجاب زمین بیرون می‌آید روشن می‌گردد؛ وا گر نه قرص ماه زیادت و نقصان نمی‌گردد، بلک زیادت و نقصان در نور است به قدر مقابلهٔ آفتاب؛ و این مقابله که دل را باشد نه مقابلهٔ جسم باشد و جهت، چنانک در ماه و آفتاب مشاهده کرده می‌شود، زیراکه حقّ از جسم و جهت منزّه است. و عبارت از آن دل نه این گوشت پاره است که در بدن معلّق است، و ذکر شرح آن لایق این دیباچه نیست؛ چه، آن علم و آن حقایق که نور آن در دل آید از آن نوع است که در کتب ننویسند، و آن راکه خدای تعالیٰ از آن چیزی ارزانی داشته باشد، جز با اهل نگوید، و آن نیز به رمز و اشارت باشد و عبارت از این علم آن است که پیغامبر علیه السّلام گفته است که: از علم‌ها علمی است مکنون، جز اهل معرفت حقّ آن را ندانند. و چون از آن سخن گویند، ایشان را منکر نگردند مگر اهل اغترار.[۱]

و بباید دانستن که بدین درجه نتوان رسید اِلّا به ترک شهوات؛ و

---

۱. سلماسی این حدیث را از احیاء علوم الدّین غزالی به فارسی ترجمه کرده است.

ترک [۱۲ پ][1] نتوان کرد اِلّا به ترک فصول دنیا. و این جمله به ریاضت‌های سخت حاصل گردد، خاصّه کسی را که به انواع شهوات مبتلا باشد، و در باطنش بیخ زده باشد، و شاخ کشیده و شاخ‌های آن، افعال بد و اخلاق قبیح است. و از آن بیخ از حبّ دنیا و بقاست در دنیا، و فراموش کردن مرگ. پس در حقّ چنین کس ترک هر شهوتی جان کندنی باشد و به هر دم شربتی تلخ می‌چشد. و آن بر مثال تلخی داروست؛ اگر صبر کند، شفا و حیات ابد یابد؛ و اگر، و العیاذ باللّه چنان بماند، در حال نزع به یک بارش به حلق فرو ریزند. و آنک او را به روزگار بیخ‌های شهوت و هوا به مدارا از دل بربایست کندن، و شاخ محبّت حقّ نشاندن، به عبادات آن را آب دادن، در حال مرگ به یک بار برکشند، که عبارت از آن جان کندن است؛ و چون حجاب دنیا برخیزد، مجال عمارت دار آخرت نبیند، و قدرت زاد برداشتن نباشد. پس دردی بدو فرو آید که آن را صفت نتوان کردن. و آن جمله را می‌بیند، و می‌داند، ﴿فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید﴾.[2] الّا دلی که جز حقّ در او چیزی نَبُوَد؛ چنانک[3] شبلی را در حالت نزع گفتند که بگوی که لا اله الا اللّه. شبلی روی

---

۱. در نسخهٔ عکسی میان صفحهٔ ۱۱ و ۱۲ به اشتباه دو صفحه از باب دوازدهم قابوس‌نامه آمده است.

۲. سورهٔ ق (۵۰)، آیهٔ ۲۲.

۳. از «الّا» تا «چنانک» در حاشیهٔ نسخه آمده است.

سوی آسمان کرد و این بیت بگفت و تسلیم کرد:

شعر شبلی، رحمة اللّه:

کلّ بیتٍ أنت ساکنه غیر محتاجٍ إلی السرج
وجهک المأمول حجّتنا یوم یأتی الناس بالحجج[1]

شعر سنایی:

عاشقی را یکی فسرده بدید
که همی مرد و خوش همی خندید
گفتش آخر به وقت جان دادن
چیست این خنده و خوش استادن
گفت خوبان چو مرده برگیرند
عاشقان پیششان چنین میرند
چون نترسی همی ز مردن خویش
عاشقی باش تا نمیری بیش
دیده‌ور پل به زیر گام کند
کور بر پشت پل مقام کند

۱. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۴، ص ۳۹۷.

قسم دوّم از علم آخرت

و این **علم معاملت** است و به احوال دل تعلّق دارد پسندیده و ناپسندیده.

امّا احوال پسندیده چون صبر و شکر و خوف و رجا و رضا و زهد و قناعت و سخاوت و دانستن منّت حقّ در جملهٔ احوال، و حسن ظنّ و حسن خلق و صدق و اخلاص؛ [۱۳ آ] پس دانستن حقایق این احوال و حدودش و ثمرهٔ هریک، و دانستن اسباب آن، که چگونه حاصل کنند، و اگر زایل شود چگونه باز آرند؛ و علامت ضعف هریک و کمال هریک از این احوال جمله از **علم آخرت** است و در آخرت نجات و درجات بدین است.

امّا آن احوال که ناپسندیده است، ترس است از درویشی و غِلّ و حسد و حِقد و غِشّ و طلب بزرگی در دنیا و دوستی ثنا و مدح، و دوستی بقا در دار دنیا برای تمتّع لذّات دنیا، و کراهیّت مرگ از دوستی دنیا، و تکبّر و ریا و خشم و عداوت، و بغضا[۱] در حطام دنیای زایل، و طمع و بخل، و بطر[۲] و شره، و بزرگ داشتن توانگران برای مال ایشان، و خوار داشتن درویشان، و فخر کردن و مباهات نمودن، و شروع کردن در چیزهای زیاده، و دوست داشتن بسیار

۱. در نسخهٔ اصل آمده است: بعضا.

۲. یعنی «ناسپاسی نعمت کردن» / مصحّحان.

گفتن، و لاف زدن، و خود را پسندیدن، و خود را مدح گفتن، و خود را برای دیدن خلق آراستن، و با خلق مداهنه کردن، و از عیب خویش غافل بودن و به عیب مردم بینا بودن، و اندوه و ترس از دل زایل کردن، و نفس را نصرت کردن از بیم ذلّ نفس، و حقّ را ذلیل گذاشتن برای عزّت نفس پیش اهل دنیا، و با مردم دوست بودن به علانیّه و دشمن بودن در سرّ، و ایمن بودن از مکر حقّ تعالیٰ که آنچ دارد از او بستاند، و تکیه بر طاعت کردن، و مکر و خیانت و فریب ورزیدن، و اهل دراز در پیش گرفتن، و سختی دل و درشتی خویی، و شادی به دنیا و اندوه بر فوات دنیا، و وحشت بر فراق مردم و انس بر مجالست مردم، و جفا بر مردم به هواء نفس؛ و شتاب در کارها، و بی‌رحمی بر خلق خدا به هواء نفس، و امثال این جمله از احوال دل است، و بیخ‌های فواحش است، و تخم‌های افعال بد است.

و آنچ ضدّ این است اخلاق محمود است و بیخ‌های طاعات و منبع‌های نیکی است.

پس علم بدین جمله و حدود آن و اسباب و علامات و امارات و علاج آن **علم الآخرت** است، و در فتوی علماء آخرت فرض عین است؛ چنانک **علم عبادات** ظاهر و عمل بدان فرض عین است به فتوی علماء دنیا. و هر کِ از عبادات **[۱۳ پ]** ظاهر اعراض کند مستوجب شمشیر سلطان دنیا باشد؛ و به ترک یک رکن از ارکان

اسلام و اصرار نمودن بر آن در دنیا هلاک شن کنند. و همچنین هر کِ آن اعمال آخرت که احوال دل است روی بگرداند، او هالک است به شمشیر قهر مالک الملوک در آخرت.

و نظر فقها بر فروض عین مصروف است به اضافت به اصلاح دنیا؛ و نظر علماء آخرت مصروف است بر احوال دل برای صلاح آخرت. و اشارت تنزیل است ﴿إلّا من أتی اللّه بقلب سلیم﴾[1] یعنی که جز حقّ در آن دل هیچ نباشد، تا شایستهٔ[2] جوار حقّ را شاید. و هم دخول بهشت را و بر تختهای بهشت نشستن هم موقوف فرموده است بر پاکی دل از آن اخلاق و صفات مذموم که یاد کرده آمد؛ چنانک می‌فرماید «عزّ من قایل» ﴿و نزعنا ما فی صدورهم من غلّ إخوانا علی سرر متقابلین﴾.[3] و این تنبیهی است بر آن، که تا غِلّ و مادّهٔ غِلّ که حبّ دنیاست و حبّ دنیا تخم همهٔ اخلاق مذموم است تا ترک نکنند و دل را از آن به ریاضت مهذّب نگردانند، بوی بهشت به مشام ایشان نرسد.

نسبت علوم با علمی که نافع و مهم است

بدانک معنی مهمّ آن است که از آن لابدّ بُوَد در دنیا و در آخرت؛ و

۱. سورهٔ شعراء (۲۶)، آیهٔ ۸۹.
۲. در نسخهٔ اصل یک کلمه افتادگی دارد.
۳. سورهٔ حجر (۱۵)، آیهٔ ۴۷.

چون جمع کردن میان دنیا و آخرت محال است به دلیل قرآن و شواهد اخبار؛ پس اهمّ آن است که آن را اختیار کند که ابد الآباد بماند. و چون این اختیار مقرّر گردد، سوای دنیا منزلگاه بُوَد؛ و بدن مَرکب بُوَد، و اعمال و طاعات رفتن بُوَد سوی مقصد و هیچ مقصدی نیست الّا لقاء خدای تعالیٰ که نعیم ابد آن است؛ و اگرچه در دار دنیا قدر آن ندانند الّا بعضی کمتر از جملهٔ مردمان.

پس جملهٔ علوم به نسبت با سعادت دیدار حقّ یعنی آنچ انبیاء طلب کردند و از آن فهم کردند جز آنک به فهم عوام فهم کردند، و متکلّمان بدانستند، بر سه مرتبه است: یعنی علوم به نسبت وا سعادت دیدار حقّ جلّ و علا. و این سه مرتبه را به مثال توان فهم کردن؛ چنانک حجة الاسلام غزالی رحمة اللّه علیه، در کتاب احیاء علوم ذکر کرده، و بدین مثال روشن گردانیده.[1]

و مثال آن است که گویند که پادشاهی بندهٔ خویش را گوید که هر آن گه که حجّ بکنی به تمام و کمال، تو از مال من آزاد باشی و فلان ملک از آن تو باشد. و اگر چنانک در راه حجّ تو را مانعی در پیش آید، و از حجّ بازمانی، از بندگی آزاد باشی، امّا ملک از آن تو نباشد.

---

۱. امام محمّد غزالی، احیاء علوم‌الدّین، ترجمهٔ مؤید الدّین خوارزمی، به کوشش حسین خدیوجم، ربع عبادات، ج ۱، پیشین، صص ۱۲۷ - ۱۲۸.

و این پادشاه خطی بدین تعلیق بدو دهد. اکنون این بنده را در سه کار مشغول باید بودن برای این مقصود:

[۱۴ آ] اوّل ساختن اسباب، خریدن شتر، و دوختن راویه،[۱] و زاد و راحله و علف شتر.

دوّم مفارقت کردن از اهل وطن، و قدم در راه کعبه نهادن، و منزل منزل بریدن.

سیّم به اعمال حجّ مشغول گشتن و رکن رکن آن فرض و سنّت آن گذاردن.

بعد از آنک از اعمال حجّ فارغ شده باشد و از احرام بیرون آمده باشد و طواف وداع کرده، از بندگی آزاد گردد و مستحقّ ملک و پادشاهی گردد. و او را از اوّل ساختنِ زاد و راحله، خریدن شتر، و تا در بادیه رفتن، و تا گزاردن ارکان حجّ، در هر مقامی منزلی است؛ و از آغاز کردن زاد حج و بدان مشغول بودن سعادت درنیاید، و بدان ملک نرسد.

و نه از تیمار داشتن شتر و به علف آن مشغول بودن سعادت است، و نه در بادیه رفتن و منزل بریدن، بلک سعادت در گزاردن ارکان حجّ است. و اگر چه بدین اسباب مشغول بودن، سبب آن است، و هر یکی بر یکی تفاوت دارد؛ به نزدیکی سعادت گزاردن

---

۱. یعنی «مشک بزرگ آب» / مصحّحان.

حجّ، چنانک قطع بادیه نزدیک‌تر است از اهل وطن را بدرود کردن، و اهل وطن را گذاشتن نزدیک‌تر است به سعادت از آنک به زاد و راحله مشغول بودن.

و چون این مثال معلوم گشت، اکنون بباید دانست که علوم نیز سه قسم است:

اوّل قسم بر مثال زاد و راحله است. و بدان مشغول بودن چنان است که به زاد و راحله مشغول می‌باشد، و تیمار داشتن شتر و علف آن، و آن **علم طبّ** است و **علم فقه** و آنچ به مصالح بدن تعلّق می‌دارد در دنیا. و هر کسی که همه عمر به مصالح بدن مشغول باشد از علم طبّ و فقه و در علمی دیگر شروع نکند، چنان است که شخصی همه به زاد و راحله خریدن مشغول شود و خود به بادیه نرود.

و قسم دوّم از علوم بر مثال قدم در بادیه نهادن است، و عقبات را قطع کردن. و آن علم پاک گردانیدن باطن است از صفت‌های بد و عقبه‌های هوای نفس بریدن منزل منزل؛ که خلایق اوّلین و آخرین از بریدن آن عقبات عاجز آمدند، الّا آنان که توفیق حقّ رفیق ایشان گشت؛ و ایشان عزیزتر از کبریت احمرند، و نایاف‌تر از آب حیوانند. پس تصفیهٔ باطن و تهذیب اخلاق بریدن راه است و به دانستنش مشغول بودن چنان است که به دانستن منازل بادیه

مشغول می‌گردد. و چنانک دانستن راه‌ها و منزل‌ها و فرسنگ‌های بادیه فایده ندهد تا آن گه که نروند، دانستن **علم تهذیب اخلاق** و آفات و عقبات نفس فایده ندهد، تا آن گه که بدان مشغول نگردد که لیکن مشغول بودن بدان بی‌علم ممکن نیست. **[۱۴ پ]**

و قسم سوّم از علوم که بر مثابت ارکان حجّ است، آن علم است به ذات و صفات حقّ جلّ ذکره و علم به ملایکه و حکمت آفرینش دنیا و آخرت و دانستن روح و جنّت و دوزخ، و اسرار کلام اللّه و آنچ بدین ماند. و بدین علم نجات و یافتن سعادت ابدی است. و هر سالکی را که منازل قطع می‌کند نجات حاصل است مادام که غرضش از آن راه رفتن، مقصد است؛ اگرچه بدان مقصد نرسد. امّا فوز و سعادت جز عارفان حقّ درنیابند که مقرّبان جوار حقّ‌اَند، و متنعّمان روح و ریحان و جنّت نعیم‌اَند. قال اللّه تعالیٰ: ﴿فأما إن كان من المقربين* فروح و ريحان و جنّة نعيم﴾.[1] و امّا آنان که در قطع منازل فرو روند و به ذروهٔ کمال نرسند، ایشان را نجات و سلامت است و ایشان اصحات الیمین‌اَند. قال اللّه تعالیٰ ﴿و أمّا إن كان من أصحاب اليمين* فسلام لك من أصحاب اليمين﴾.[2]

و هر که در قسم اوّل و دوّم شروع کند، نه برقصد آنک به مقصد رسد، بلک برای لذّات و شهوات دنیا، و نه هوای آنک ارباب مقصد

۱. سورهٔ واقعه (۵۶)، آیات ۸۸ـ ۸۹. ۲. سورهٔ واقعه (۵۶)، آیات ۹۰ـ ۹۱.

را اعانتی کند تا بُوَد که او را نیز دستی گیرند و به مقصد رسانند، او از اصحاب شمال است، و او راست ﴿فنزل من حمیم* و تصلية جحیم﴾.[۱]

و بدانک آنچ گفتیم حقّ الیقین است پیش راسخان علم؛ و راسخ آنانند که به نور دل صافی دریافتند و بدانستند از آن روشن‌تر و هویداتر که به دیدهٔ مشاهده دیدند، و از مجرّد تقلید و سماع درگذشتند، و حال ایشان گشت که کسی که چیزی بشنود و باور دارد و بعد از آن مشاهده کند و محقّق گرداند. و حال اوّل، حال اهل ایمان است و حال ایشان حال اهل عیان است؛ پس سعادت وراء **علم مکاشفه** است، و مکاشفه وراء **علم معامله** است که عبارت از آن رفتن راه آخرت است به پاک کردن دل از صفات مذموم و بریدن عقبه‌های نفس امّاره و قطع عقبات. و محو صفات وراء **علم معالجات** است که عبارت از آن حفظ صحت بدن است و سلامت نفس؛ و سلامت بدن وراء ساختن اسباب و زاد است که عبارت از آن تظاهر و تعاون مردم است برای لباس و طعام و مسکن. و آن منوط است به سلطان و قانون آن در ضبط مردم بر منهج عدل و سیاست، که عبارت از آن فقه است و علم سیاست و آن تعلّق [۱۵ آ] به فقیه دارد.

امّا اسباب صحّت بدن به **علم طبّ** منوط است؛ و آن به طبیب

---

۱. سورهٔ واقعه (۵۶)، آیات ۹۳ - ۹۴.

متعلّق است. و آن علم دو قسم است: حفظ صحت است، و ردّ صحت زایله.

پس دانستن و بدان مشغول بودن بدان قصد کی سلامت بدن حاصل شود که مرکَب راه آخرت است هم مناسب **علم فقه** است و زاد راه آخرت است. و از اینجاست که شافعی رضی اللّه عنه گفته است که «العلم علمان، علم الابدان و علم الادیان».[1]

و اگر کسی گوید که: چرا **علم طبّ** را به **علم فقه** مانند کردی و از زاد آخرت ساختی، جواب گوییم که روندهٔ وا حضرت حقّ تا سعادت ابدی دریابد، دل است نه بدن؛ و عبارت از آن دل که او روندهٔ راه حقّ است، نه آن گوشت پاره است که شکل صنوبری دارد، بلک سرّی است از اسرار حقّ؛ و حکما آن را نفس ناطقه گویند؛ و شرعش گاه دل خواند و گاه روح؛ و دل بر مثال مرکَبِ اوّل اوست؛ و تن به واسطهٔ دل مرکَبِ روح می‌گردد؛ و او جوهری است شریف، و از امر حقّ است ﴿قل الروح من امر ربی﴾.[2] و بدن از خلق است، و حامل و قابل امر حقّ از جوهر است، قال اللّه تعالیٰ ﴿إنا عرضنا الأمانة علی السموات و الارض فابین ان یحملها و اشفقن منها، و حملها الانسان﴾.[3] پس مقصود آن است که روندهٔ وا حضرت حقّ

---

۱. این حدیث در منابع حدیثی شیعه و اهل سنّت از قول رسول اسلام (ص) نقل شده است.

۲. سورهٔ اسراء (۱۷)، آیهٔ ۸۵.

۳. سورهٔ احزاب (۳۳)، آیهٔ ۷۲.

آن لطیفه است؛ مبدأش از امر حقّ است، و مرجعش باز وا حقّ است؛ و بدن او را چون بادگیری است و ناقه‌ای که در راه حقّ بر آن نشیند، چنانک شتر مر حاجیان را در راه کعبه؛ و هرچ از مصالح بدن است از لباس و طعام و شراب و مصالح و مفاسد بدن، چنان است که علف و تیمارداشتِ شتر در راه کعبه. و بدین معلوم می‌گردد که **علم طبّ** از جملهٔ مصالح بدن است تا بدان صحت بر او نگاه دارد و سقم از او دفع کند.

و فرق میان **علم طبّ** و **علم فقه** آن است که اگر آدمی تنها باشد از علم طبّ‌اَش ناگزیر نباشد، و اگر تنها نباشد از **علم فقه** او را ناگزیر نباشد؛ ولکن آدمی را آفریدگار چنان آفریده است که نتواند تنها زیستن؛ زیرا که به تنهایی نتواند که قیام نماید در تحصیل طعام به کشت کردن و حاصل کردن با جملهٔ اسباب تا به پختن برسد؛ و نه در تحصیل پوشش از اوّل تا آن گه که بپوشد و سرما و گرما بدان دفع کند؛ و همچنین در تحصیل مسکن و در جملهٔ آلاتِ هریک از زراعت **[۱۵ پ]** و آلات آن چون از حدّادی و نجّاری، و حیاکت[1] و آلات آن، و خیاطت و بنّایی و آلات آن و خبّازی و آلات آن، یک شخص در استعداد جمله عاجز آید.

پس از این قبیل محتاج مخالطت گشتند، و در آن جمله به یک

---

۱. یعنی «بافندگی» / مصحّحان.

دیگر استعانت آوردند. و هرگاه کی مردم به هم اختلاط کنند، شهوات ایشان برانگیزاند، و اسباب شهوات را از هم دیگر ربودن گیرند، و جنگ و خصومت در میان برخیزد، و به مقابلت و هلاک یکدیگر کوشند و به سبب تنافس[1] و تنازع هلاک گردند از بیرون، چنانک به سبب تضادّ اخلاق بد از درون هلاک می‌گردند.

پس به **علم طبّ** اعتدال را میان چهار خلط نگاه دارند تا یکی بر یکی زیادت نگردد، که بدان شخص هلاک گردد؛ و به **علم فقه** اعتدال میان مردم نگاه دارند در معاملات ایشان تا یکی بر یکی دیگر زیادتی نجوید و هلاک خصم نکند. و این هر دو علم حفظ بدن راست که بارگیر روح است که راه حضرت حقّ می‌رود.

پس بدانک مرد متبحّر[2] به **علم فقه** و **علم طبّ** بی‌آنک به مجاهدهٔ نفس مشغول گردد و در اصلاح دل کوشد، چنان است که آن مردی که مشغول گردد به خریدن شتر و زاد و راویهٔ آب و علف مادام و در راه بادیه قدم نمی‌نهد. و آن کس که همه عمر در حقایق مسایل بعید فقه و طبّ خرج کند، چنان است که آن شخص که عمر در تزیین آلات شتر و دوختن زاویه‌ها به تکلّف و ساختن زاد به تنعّم صرف کند، و در آن کوشد که این اسباب محکم باشد و نیکو باشد و بسیار

---

۱. یعنی «خودنمایی کردن» / مصحّحان.

۲. در نسخهٔ اصل آمده است: متجرّد.

بُوَد.

پس نسبت این دو کس با سالکان راه آخرت و کار ایشان هم به نسبت با کار سالکان چون نسبت مشغولان است همهٔ عمر در ساختن آلات وا کسانی که آلت به تعجیل آنچ ما لا بدّ بُوَد راست کردند و در راه حج قدم نهادند و مقاسات منازل کشیدند، و نسبت سالکان حقّ و مجاهدان نفس که همهٔ عمر در مجاهده بسر بردند و در تهذیب اخلاق کوشیدند و در آن فرو رفتند، وا کسانی که ایشان از مجاهدهٔ نفس فارغ گشتند و طهارت باطن حاصل کردند و به معرفت حقّ رسیدند، نسبت کسانی است که در بادیهٔ راه حجّ فرو روند و به کعبه نرسند وا کسانی که ایشان بادیه را قطع کنند و به مکه رسند و حجّ کنند.

پس در این مثال که گفتم تأمّل کن و نصیحت بپذیر از کسی که دانستن این جمله بر او [۱۶ آ] گران نشسته است، و بدین نرسیده است اِلّا بعد از جهد بسیار و جراه تمام؛ و بدین نتوان رسیدن اِلّا به جهد و جدّ بسیار، و دوری گرفتن از خلق و عامّه از تقلیدات ایشان و اسباب شهوات؛ و این قدر کفایت است مر طالبان علوم را.

این است تمامی مثال حجة الاسلام غزالی رحمة اللّه که در اقسام علوم گفته است؛ و بدین اختصار باید کردن تا غرض فوت

نگردد، و اسهاب[۱] موجب ملال گردد.

و غرض از تقریر این مقالت جز آن نبود که بازنمایم که شریف‌تر موجودی بر روی زمین انسان است؛ و شریف‌تر جزوی از انسان دل اوست؛ و شریف‌تر دلی آن است که از اوصاف مذموم خالی باشد، و به بهترین صفتی موصوف بُوَد. و بدترین صفتی از صفت‌های بد، جهل است که مادّهٔ ضلالت است؛ و بهترین صفتی از اوصاف نیک، علم است که سرمایهٔ هدایت و سعادت است.

و بهترین علمی **علم آخرت** است؛ زیرا که آخرت بهتر از دنیاست؛ چنانک حقّ جلّ ذکره، خبر می‌دهد که: ﴿و للآخرة خير لك من الأولى﴾،[۲] پس علم آخرت بهتر از علم دنیاست، و باقی از فانی بهتر است؛ پس علم نافع آن است. و علمی که آن علم را چون آلت بُوَد هم به نسبت نافع بُوَد، و از وجه اعانت هم از **علم آخرت** بُوَد. و علمی که آن را نه اعانتی بُوَد و نه مضرّتی، آن علم مباح بُوَد؛ امّا صرف عمر در آن کردن خسارت و ندامت بُوَد. و علمی که مر علم نافع را یاری نَبُوَد و زیان بُوَد، آن چون زهر قاتل بُوَد، و اجتناب از آن کردن واجب بُوَد. پس مستبصر گاهی که در این دیباچه تأمّل کند و در طلب علم سعی نماید، فرق تواند کرد میان نافع و ضار. و خردمند هر آینه نافع طلب کند و از مضرّ پرهیز واجب بیند، و در

۱. یعنی «بسیارگویی» / مصحّحان. ۲. سورهٔ ضحی (۹۳)، آیهٔ ۴.

این مقالت بداند نوع را از جنس؛ چه، علم اسم جنس است. طالب علم چون اسم علم بیند پندارد کی هر علمی که حاصل کند او را بدان شرفی حاصل گشت، و نفس او از ظلمت جهل خلاص یافت؛ خود نداند که حال او پس از آن علم بهتر بُوَد از آنک آن علم را کسب کرد، و آن علم بر او وبال گردد.

چنانک شخصی به کوهی رود که بر آن گیاه دارو بُوَد؛ بعضی از ادویهٔ نافع بُوَد، و بعضی زهر بُوَد، و بعضی گیاه بُوَد که علف را شاید. پس چون مرد به علم حشایش عالم نَبُوَد، و منافع و صورت هریک نشناسد، از آن هرچ به صورت خوب نماید و رنگ و بوی خوش دارد، و هرچ تلخ و بی گل بُوَد به جای بگذارد، و به رنگ گل‌های آن گیاه غرّه گردد. [۱۶ پ] چون پیش حکیم داروشناس برد، آن جمله را به دور اندازد، و گوید که علف است، و بعضی را گوید این زهر است. آن مرد پشیمان گردد و باز بر آن کوه رفتن چاره نباشد.

پس طالب علم که فرق نتواند کرد میان علم نافع و مضرّ و بی‌فایده، همان مثال دارد؛ همه را دارو داند، و نداند که بعضی از علوم چون داروی نافع است که زندگانی ابد بخشد، و بعضی چون گیاه بی‌فایده است که علف چارپا را شاید، و بعضی چون زهر گیاه است که هلاک آرد. پس به مطلق آن که گویند که این علم است، و

علم نیکوست، غرّه نباید گشت تا نداند که در آن چه فایده است و ثمرهٔ آن چیست؟ چنانک روا نیست که به مجرّد آنک گویند که این گیاه دارو است که آن را بخورد تا نداند که آن دارو چه طبع دارد و کدام علّت را سود دارد و کدام مزاج را شایسته باشد[1] و مقدار آن چند باید خورد و در کدام وقت به کار باید داشت.

پس همچنین در علم نیز این اعتبار نگه باید داشت که آن، چه علم است، و فایدهٔ آن در دنیا و آخرت چیست، و کدام عاقل تحمّل آن تواند کرد. زیرا که علم‌های باریک و نافع هست که عقل هر کس احتمال آن نکند، و آن در حقّ بعضی مفید بُوَد، و در بعضی مضرّ؛ چنانک ادویهٔ گرم در حقّ محرور مضرّ است، و با مرطوب نافع است؛ و چه مقدار باید تحصیل کردن، چنانک از ادویه و معاجین بسیار استعمال کردن مضرّ است، و اندک نافع است.

همچنین از علوم هست که بسیار آن مضرّ است؛ چون خوض کردن در حقایق اصول کلام، و دانستن شبهات خصوم و تقریر آن کردن؛ و اندکش مفید است، چون قدر آنک اعتقاد خود را بر منهج اهل سنّت محکم گرداند؛ و کدام وقت تحصیل باید کرد، یعنی تعدّد ادای فرایض و شغل اسباب معاش بر مقدار اهمّ و فراغ دل واعتدال مزاج؛ زیرا که هر گه که معتدل مزاج‌تر باشد، او را استعداد

---

۱. در نسخهٔ اصل آمده است: باشد باشد.

علوم بیشتر باشد؛ و هر وقت که مزاج به گرمی و خشکی گراید، نقش قبول نکند، و از جهد کردن صداع خیزد، و ملالت ملازم باشد؛ و چون رطوبت و یبوست بر مزاج غالب گردد، نسیان و ابلهی غالب گردد، و آن آفت عظیم است مر علم را. و هر نقش که بر آب کنی زود زایل شود. پس اعتدال مزاج سرمایهٔ تحصیل علم است، و جوهر صفای عقل است. و **علم طبّ** را برای صحّت مقدّم داشتن مقدّمهٔ ضروری است. پنداری که شافعی، رضی اللّه عنه برای این تعلیمِ **علم طبّ** را بر **علم دین** مقدّم داشت نه برای شرف، در آنچ گفت که: «العلم [۱۷ آ] علمان، علم الابدان و علم الادیان».

پس چون این جمله معلوم گشت و تمیز میان نوع مفید و مضر پیدا شد، بداند که غرض کلّی و باعث اصلی بر تحریر این کلمات و انشاء این مقالات اشارت بزرگوار مخدوم علی الاطلاق، و صدر به استحقاق، امیرکبیر عالم عادل کامل مفضل منعم محسن مکرم متقن زاهد ورع، شرف الدّولة والدّین عماد الاسلام و المسلمین اختیار الملوک و السلاطین ملجأ الاکابر و الافاضل صدر الاخایر و الاماثل معدن الجود و الاحسان منبع الفضایل و الحیاء و الایمان مجد الملک، ابوالحسن علیّ بن الحاج اسماعیل، أدام اللّه بقاءه فی نعمةٍ صادقة البوارق و کرامةٍ متسعة المرافق و سلامة عودها ناضر و عافیة سعدها ناظر و نجمها زاهر، به من داعی رسید که تا

مجموعه‌ای نویسم حضرت عالیش را مشتمل بـر انـواع عـلوم و اصناف رسوم، تا در اوقات ملالت به مطالعهٔ آن مجموع جـمعیّتی خاطر شریفش را حاصل گردد، و مشاهدهٔ آن رسوم مسرّتی در دل عزیز او لایح گردد، و دریای ضجرت را بدان سفینه به ساحل رسد. و چون در هر حال انیسی موافق دست نـدهد، و هـمدمی مـطابق اتّفاق نیفتد از مجموع مونسی غمگسار و ندیمی خوش‌گفتار بُوَد. چه، ندیم بی‌ندامت در ایـن روزگـار جـز دفـتر نـیست و مـحدثی بی‌حادثه و یاری بی‌ریا و موافقی بی‌نفاق به اتّفاق در همهٔ آفاق جز کتاب علم و هنر نیست؛ چنانک در مـثل گـفته‌انـد: «نـعم المـحدث الدفتر»؛[1] مثل: «و خیر جلیس فی الزمان[2] کـتاب».[3] پس بـدین تشـریف فرمان بی‌تسویف زمان بعد از حـمد اللّـه تـعالیٰ، ایـن خـدمت را کمر انقیاد بر میان بستم، و طـوق مـطاوعت در گـردن جـان و دل انداختم.

شعر:

---

۱. این حدیث در غرر آمدی چنین ضبط شده است: «نعم المحدث الکتاب».

۲. در نسخهٔ اصل: للفتی.

۳. این مصرعی است از بیتی که زبیدی هم در **تاج العروس** (بیروت، بی‌تا، ج ۱۰، ۱۳۲) به نقل از متنبّی آورده است:

أعز مکان فی الدنی سرج سابح   و خیر جلیس فـی الزمـان کـتاب

غـدوت بـتشمير وجـدّ عـليهم

فمخبرتی أذنی و دفترها قلبی[1]

و از لطایف کتب و غرایب علوم جمع کردم، از تصانیف حکماء مشهور و بلغاء مذکور؛ آنچ به سعی تمام به دست آمد نقل کردم از علمی که فایدهٔ آن خاصّ و عامّ بُوَد، و صورتش غریب المـعانی و بدیع الکلام بُوَد؛ هم از **علوم تهذیب اخلاق** که آن علم نافع است آنچ یافته و شایسته بود در قـلم آوردم؛ و هـم از **عـلم طبّ** کـه اسـاس سعادت دین و دنیاست؛ ما لا بدّ از هر نوع جمع کردم شکر نعم و ذکر کرم **[۱۷ پ]** شایع او را از جملهٔ مواجب دیدم؛ اگرچه لطایف علوم را نهایتی نیست، امّا آنچ مختصر و مفیدتر بُوَد انتظام کرده شد. و گفته‌اند: «العلم أکثر من أن یحصی، فخذوا من کـل شـیء أحسـنه».[2] و ارباب مروّت را هیچ زینتی چون گوهر هنر نیست، و اصاب خرد را هیچ همنشینی چون دفتر نیست.

مثل: وزیر مأمون گفتی که «زین الرجال بالأدب و العلی، و زین النساء بالذهب و الحلی». ابن طباطبا گفته است در آنک کتاب بهترین سمیر

---

۱. بیتی است از ابراهیم بن حمید نحوی که رامهرمزی (م ۳۶۰ ق) و عبدالکـریم سمعانی (م ۵۶۲ ق) آن را نقل کرده‌اند. نک: الحدّ الفـاصل، بـه کـوشش مـحمّد عجاج خطیب، بیروت، ۱۴۰۴ ق، ص ۳۸۷؛ ادب الاملاء و الاستملاء، به کوشش سعید مجمد اللحام، بیروت، ۱۴۰۹ ق، ص ۱۶۶.

۲. نک: ابوالفتح کراجکی، کنز الفوائد، قم، ۱۴۱۰ ق، ص ۱۹۴.

است و در حوادث مشیر.

شعر:

اجعل جلیسک دفترا فی نشره
للمیت من حکم العلوم نشور
و مفید آدابٍ و مونس وحشةٍ
فاذا انفردت فصاحب و سمیر

و کتابی که آن مجموع بُوَد از هر فنّی شریف‌تر از آن بُوَد که جامع بود در یک فنّ؛ و مثال آن چون مردی بُوَد که او یک فنّ بیش نداند؛ و مجموع چون مرد ندیم است که از هر چیزی خبیر بُوَد و به انواع غرایب بصیر، بلک مجموع چون عِقدی است از انواع جواهر ثمین، بلک چون بستانی پر از اصناف زواهر ریاحین و فواکهٔ شیرین که گاه از جواهر حکم او دیدهٔ عقل روشن می‌گردد و از ریاحین نوادرِ او روح و ریحان روح می‌شود، و از فواکهٔ فکاهتش مذاق طبع ملوک شیرین می‌شود، و از دلال[1] سحر حلال امثالش ذهن تشنه سیراب گردد، و از الحان بلبلان مواعظش دل خفته بیدار گردد. گاه از جدّش کلّ خِدّ[2] در تبسّم آید، و گاه از مضاحکش بلبل طبع در ترنّم آید:

الکتاب وعاءٌ ملیء علماً و ظرفٌ حشیَ ظرفاً، و إناءٌ شُحِنَ مزاحاً

---

۱. یعنی «ناز و کرشمه» / مصحّحان. ۲. یعنی «روی و رخساره» / مصحّحان.

وجداً، إن شئت بکیت من مواعِظِهِ، و ان شیت ضحکت من نوادِرِهِ.[۱]

مثل: و مأمون گفتی: «همّتی کتاب أنظر فیه، و کریم أنظر إلیه»، یعنی همّتم در جهان کتابی است که در او نگرم، و از فواید او عقل را تلقیح کنم، و کریمی که از شمایل او صحیفهٔ مروّت را تصحیح کنم.

پس این مجموع را نتیجهٔ نعم او بزرگ ساختم، و از امدادا کرام و افرش بر قدر وسع خود پرداختم.

و انوشیروان کسریٰ گوید: «الانعام لقاح، و الشکر نتاج».

و اگر چه انعام عامّش در حقّ این داعی مدام است، شکر انعامش بر دوام است؛ شکری است که بعد از شاکر به صد زبان گویا بُوَد، [۱۸ آ] و چون مشک بعد از آهوی نعمت در هر انجمن بویا؛ چنانک حکیم ارسطالیس می‌گوید که: «الشکر یبقیٰ، و النعمة تفنیٰ».

و اگر چه منِ داعی با محنت غربت و ترا کم بلیّت و نکبت زمان و فرقت اخوان و کساد فضل و فساد عقل و نفاذ جهل به حِرفتی مبتلا گشتم که عقلا حماقت بدیشان منسوب کنند، و فضلا مروّت و رزانت از ایشان مسلوب دانند، و بلغاء هر عصر نوادر مضحک بر

---

۱. برای این عبارت، با اندکی اختلاف، نک: ابوالفتح کراجکی، کنز الفوائد، پیشین، ص ۱۳۰.

افعال و اقوال ایشان وضع کنند، و ظرفاء دهرشان با جحی[۱] در یک سلک جمع آرند.

شعر:

کفی المرء نقصاناً أن یقال بأنّه
معلّم صبیانٍ و إن کان فاضلاً[۲]

نه طبع را نضارتی مانده است تا شایستهٔ آن مجلس تألیفی بردارد و نه فهم را قدرتی و نه ذهن را شهامتی بایسته [کی] نظر کافی او را تصنیفی سازد، و نه طبیعت را قوّتی که به خط مستحسن از کتب افاضل مجموعه نقلی کند و آن را تحفه به حضرت آرد.

شعر:

قال خلیلی ما لخطّک هکذا
دقیقاً ضبیلاً ما یکاد یُبَینُ
فقلتُ حکانی فی نحولٍ و دقّةٍ
لذا ک خطوط العاشقین یکونُ

و گفته‌اَند که قلمْ سفیرِ عقل است، و رسول فکر، و ترجمان ذهن؛ پس چون عقل از جور زمان مسلوب بُوَد، و فکر از جور اخوان

---

۱. کنایه از «گول» است. / مصحّحان.

۲. برای این شعر در متن‌های متأخرتر نک: قاضی نوراللّه شوشتری، الصوارم المهرقة فی نقد الصواعق المحرقة، به کوشش میر جلال‌الدّین محدّث ارموی، تهران، ۱۳۶۷ ق، ص ۳۳۰.

منکوب و ذهن از غور حرمان و هجر اوطان[1] مرسوب[2] و منهوب[3] باشد، هرچ قلم که سفیر است بیان کند از خاطر نشان کند.

شعر:

گردش گـردون دون آزادگـان را حشـو کـرد
کو دل آزاده‌ای کز زخـم او مـجروح نـیست
در عــنا تــا کــی تـوان بـودن بـر امـید بـهی
گر کسی را صبر ایوب است، عمر نوح نیست

چون اسباب خدمات و ذریعهٔ مکرمات از جانب این داعی خالی است، و انعام و اصطناع آن بزرگ حـرس اللّـه ظـلّی در حـقّ ایـن ضعیف متوالی و به زیور قربت حالی جز ذکر دعا و شکر نعمت[4] دستگیری نمی‌داند. و کیفیّت حال در کمّیّت مقال خویش بـر ایـن بیت اختصار می‌کند.

شعر:

انّی مـن النّـفر الثـلثة حَـقُّهُم
ان یرجموا لحوادث الازمان
متی اقـلّ و عـالم مسـتجهل
و عــزیز قـوم ذلّ للـحدثان

---

۱. یعنی «وطن‌ها» / مصحّحان.
۲. یعنی «به ته نشسته شده» / مصحّحان.
۳. یعنی «غارت شده» / مصحّحان.
۴. در نسخهٔ اصل آمده است: نعما.

حقّ سبحانه و تعالیٰ ادام عمر او را به اکتساب فـضایل دیـنی و دنیوی متجلّی گرداناد. آمین!

الحمدللّه ربّ العالمین، و الصلوة عـلیٰ مـحمّد و آله اجـمعین.

[۱۸ پ]

الرسالة الشرفية فى تقاسيم العلوم اليقينية

تصوير نسخهٔ خطى



۷۹۲ ه بسم الله الرحمن الرحيم

سپاس و ستایش صانعی را که از دود دانش محیط اخضر را بر کشید و از کف آب
متموج بسیط اغبر باز کشید قادری که ابلق اعصار لیالی از قعر بحر افلاک
بر عام خاک در نشان کند چرخ گردون گردان را بی گردش گاو و ثور در خرمن که
نشان نشان کند حکیمی که دوازده برج مصور مطالع هفت درج بر کمر گردانید
و الحمد بر آن حالت خویش بگفت سبحان الذی جعل فی السماء بروجا * فعاید که چنان
ارکان از هم گریزان از کمال کن بر وزن او و بر تخمیر ایشان در هم بست و بنیاد
عجایب مرکبات عالم طبیعی در امتزاج ایشان بپوست تخمیر عنه اینن بر دو شر انس
منمش بنیاد نهاد ... تا بر بسیط خاک گران جان بنیاد خند بس هزار بدایع صور
از صور و مواد این جهان کم پدید آورد و هر یک را از نامه رحمت و روزنامه
معرفت خویش گردانید و در نظر کردن هر یک تنبیه نفوس را اشارت و هو ... له افلم
ینظروا الی السماء کیف بنیناها و زیناها و ما لها من فروج و تربیه عقول را با انوار رحمت
... فانظر الی آثار رحمة الله کیف یحیی الارض بعد
موتها فانه الکی تحجون و بر اسرار تبارک حکمت و اهدا و ارتفاع معارج معرفت این اشارت
کرد که و فی انفسکم افلا تبصرون و چون جمله عجایب و غرایب عالم علوی و سفلی در حیز
آدمی ... نسخه آن باز نمود و اسرار آن در آیینه عقل ایشان بر ایشان بگشود
از کمال قدرت و لطف صنعت و جلال حکمت خویش بر خویشتن بگفت که فتبارک الله احسن الخالقین
و صلوات بی شمار در روز و شب بعدد دوران سما و ذرات هوا بر روح مقدس مصطفی مجتبی
محمد رسول الله صلی الله علیه و سلم باد و بر اصحاب او و اشیاع او و خاندان او اجمعین

فصل اما بعد باید دانست که شریفترین خلقی بر روی زمین انسانست
و شریفترین جزوی از انسان دل اوست که معدن حیات و مغوی روح است و در

تمیز عبارت از محل علم دانست چنانکه گفته بوده هر قولی که در تعقیب شود مغایرت دیگر
است که گویند که انسان موجودیست مرکب از نفس و بدن و نفس پیش از تعلق یافتن از
بدن از آن وجه که نفس مجرد است و از عالم روحانیست پیش از بدن بقول صاحب
شریعت چندین هزار سال موجود بوده است و بعد از خرابی بدن همیشه
خواهد بود و فنا نپذیرد و او را میل لذت و الم و سعادت و شقاوت است و جمله انبیا و حکما
بر بقای نفس متفق اند و شرف دیگر آنست که محل معرفت خدا است جل و علا زیرا که علم
معرفت حق لا منقسم است و محل این علم باید که منقسم نباشد و بدن منقسم مرکب است و محل
ما ترکیب نیست که عبارت از آن صورت است و ماده او جهات ان کانت که بعضی
و یکسو از مرکب خویش کرده است همچو نجار انبیا و علما ایشان را بعقل در هم پیوند داده از یکدیگر
از هم باز شوند و هم بتشکل مرتبه آدمی غالب گردد چنانکه اختلاف اشکال انسان است
و این دلیل قطعی است بر آنکه آدمی بدن و مجرد دلیل است بر آنکه نفس که عبارت از آن روح
است و در قرآن عبارت از آن دل است همیشه باشد بر چون معلوم شد که آدمی مرکب
است از دو جزو یعنی نفس و بدن باید دانست که چنانکه قوت بدن بغذاست قوت نفس بعلم و حکمت
است و جمال او بعبادت و معرفت خالق اوست و چنانکه زینت بدن از لباس و حلی است
زینت نفس بلباس تقوی و ادای طاعات است و چنانکه لذت بدن بمحسوسات است لذت
نفس باقی بمعقولات است و چون نفس کمال علم و عمل حاصل کند در سلک ملائکه منتظم شود
و چون بدن کمال از محسوسات از لذات و شهوات حاصل کند در زمره بهایم معدود گردد
چنانکه حق جل و علا بدان قوم اشارت میکند اولئک کالانعام بل هم اضل و معلوم گردد
که نفس شریفتر از بدن است و باقیست و شرف او بعلم و حکمت است و سعادت او در دنیا
و آخرت معرفت حق است جل جلاله و التحصیل معرفت بعقل است پس شرف آدمی بعقل است
و انبیا علیهم السلام مبعوث شده اند که دعوت سعادت دار آخرت کنند و از آن جهت است که

گفتند که یا رسول ما ثواب آخرت و عمل می ترسیم رسول گفت علیه السلام که بدانید که الخیر
و درجه آخرت تو اندکی که حاصل کنند الا بکمال عقل و ثمره عقل علم و حکمت است و اعراض
نمودن از قبایح و اجتناب کردن از غرض رذایل و اقبال نمودن به فضایل اخلاق و رغبت نمودن
بخیرهاء باقی و حکیم ارسطاطالیس گفته است که شرف آدمی سه نوع است اول شرف
نفس است و شرف حکمت است و شرف اصل است اما شرف نفس بفضایل است و فضایل
زیادتی است و این زیادتی بنور عقل است نه بزیادتی بدن است و شرف حکمت بدانستن حقایق
امور دنیا و آخرت است و شرف اصل حرمت است و از اطهار نژاد عرق است نسبها و درجات
دنیاوی که آبا و اجداد را بوده باشد و چون معلوم شده است که شرف آدمی بنفس روحانی است
و محل علم و عقل نفس اوست و نفس او پیش از وجود آبا و اجداد او و دنیا بوده است و هر نفسی را
در شناختن و کسب معالی مرتبه خاص است که نفس دیگر را نیست اگر چه نتوان گفت که اگر زید را معلوم
باشد باید که عمرو را معلوم بوده و این محال است و از جمله عجایب آنست که جمله اشخاص آدمی
که یک نوع اند و از چهار طبع و چهار خلط مرکب اند هرگز دو شخص یک مزاج و یک صورت
و یک صوت موجود نباشند چنانکه اگر هزار کس را جمع کنند جمله محرور مزاج مزاج یا مرطوب
مزاج هر یک را درجه است در حرارت که از دیگری را نیست که هم محرور مزاج است و هم
مزاج مرطوب پس اختلاف در نفوس بیش از این است و در عقول متحیر بود را ایمان هم چنین و این
سخن تنبیهی است مر ارباب بصیرت را در اختلاف ثواب و درجات آخرت و لذت دیدار حق چنانکه
درجه و لذت هر یک در دار الخلد خلاف درجه دیگری باشد و این نمط سخن از علوم مکاشفات
است و غرض ما از تحریر و تقریر شرف عقل و علم است که سبب شرف آدمیت و شرف گفته اند
که شرف عقلا بعلم و ادب است و شرف جهال بنسب چنانکه در امثال آمده است که
الشرف بالهمم العالیة لا بالرمم البالیة و حکیمی گفته است که اکثر که بعد از مرده
شرف ارد و بدان مباهات کند از مرده مهینه زنده است و این شخص زنده مرده است و استخوان

مرده نیز هم از وی زنده است و این معنی را بنظم عربی آورده اند شعر

اذا ما الحیّ عاش بعظم میتٍ　　فذاک العظم حیٌّ و هو میتُ

و ابو الطیب متنبی گفته است شعر

کن ابن من شئت و اکتسب ادباً　　یغنیک محموده عن النسب

و باید دانست که چنانک جمال بدن بچشم و روشنی بینا و شنوا است و زندگی او بکبد است جمال نفس هم بچشم و روشنی است چنانک قرآن مجید خبر می دهد از اهل کفر که صمٌّ بکمٌ عمیٌ و معلوم است که ایشان را چشم و روشنی ظاهر بوده است پس اشارت بینایی چشم و روشنی دل است که بدان ادراک ایمان کنند و انوار ربوبیت ببینند و ظلمت کفر و جهل را بینند و میان حق و باطل فرق کنند و این جمله را بچشم ظاهر نتوان دریافتن بلک بدیده و روشنی دل توان دریافتن و پیغامبر علیه السلام می گوید که لیس الاعمی من عمی بصره بل الاعمی من عمی بصیرته یعنی که نابینا نه آنست که بچشم ظاهر کور بوذ بلک نابینا آنست که بچشم دل نابینا بوذ و بینای ظاهر تبع بدن آدمی است و فواید آن ظاهر است چون بدن ناکار شوذ چشم و روشنی نیز خراب شوذ از آلت المنافع بدن بوذ و دیده دل تبع جانست تا جان باقی است آن دیده باقی و بیناست چنانک مردم بفوت بینای چشم از نور آفتاب نتوانند آن الوان دریابد مرد بنور بینای دل از نور تقوی است و حکمت و علم بر مثال کحل و تنار است و شهوت و غفلت دنیا حجاب آن بینایی است و ازین سبب است که هر کرا از اشغال بدنی و لذات مجرد تر است نفس او مدرک تر است و دل او روشن تر است و در عرض خواب دیده دل با لوح محفوظ می نگرد و صور مغیبات مطالعه می کند از آنک از اشتغال با ادراک محسوسات بازمانده است و در هنگام مفارقت از بدن بر اسرار هر دو جهان مطلع می شوذ از آنک پرده شهوات دنیا و شغل لذات بدن از پیش دیده دل برداشته می شوذ و امیر المومنین علی کرم الله وجهه بدین اسرار اشارت کرده است و گفته که الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا و معاصی بر مثابت بیماری از چشم است چندانک بیشتر شوذ چشم دل

تا باید تیره شود تا اگر بسیار شود و در زنگار آن گرفته شود دیده دل نابینا شود و در اثر
بدین مقالت اشارت است که من اذنب ذنبا نکت فی قلبه نکتة سوداء اگر زاد زادت و ذلک
قوله تعالی کلا بل ران علی قلوبهم مثال و نزدیک بعضی است که المعاصی برید الکفر کما ان
الحمی برید الموت یعنی چنانکه تب پیش رو مرگست اصرار بر معصیت پیش رو کفر است و اهم حجاب
معنوی است ظلمت نفرات و علم و تقوی نور دیده دلست و نیز بل قدم بدین ناطق است که یخرجهم
من الظلمات الی النور و قوله هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون و هل یستوی الاعمی والبصیر
این جمله اشارت و تنبیه است بر تحصیل روشنائی دیده دل و اجتناب از معصیت محافظت
دیده دلست و متابعت شرع مرد نورانیست افمن شرح الله صدره للاسلام فهو علی
نور من ربه اشارت و شافعی مطلبی رضی الله عنه درین معنی که نزول معصیت سبب تاریکی
دیده دلست که بدان از ادراک علوم کند بنظم آورده است و گفته شعر

شکوت الی وکیع سوء حفظی فاوصانی الی ترک المعاصی
و ذلک لان علم الله فضل و فضل الله لا یعطی العاصی

و این جمله اشارت است و تنبیه است بر آنکه چون معلوم گشت که محل علوم دلست
بباید که ابتدا در طهارت دل کوشند تا از اخلاق مذموم و اوصاف ردی پاک گردانند
و چون در مرتبه جایز بود که محل نظر خلق با نواع پاکی دارد و بلباس زینت متحلی
گردانند و دل که نظرگاه حق است و مهبط ملائکه الهام علم است بنجاسات اخلاق مذموم
ملطخ میدارد و آنکه بدان دل نظر حق بینند بنظر حق مانند و کلا شعر

دلی که منظرست نور الهی را چرا دیو را خانه دل خوانی
دل که او اسیر بدست بهیمه است دل مخوانش که آن نه دل که بهشت
دل که با چیز این جهان شد خویش دلکی زان دل دلی نباید بیش
دل که با جاه و مال دارد کار این سگی دان و از دو نام مردار

و چنانکه عبادت ظاهر جایز نباشد الا بعد از طهارت ظاهر عبادت دل جایز نباشد و در
قبول نیفتد الا بعد از طهارت دل و در معنی این که انما المشرکون نجس اشارتست بنجاسه
درون زیرا که مشرک باشد که تن و لباس پاک کند و لکن نجس باشد یعنی بگوهر نه بصورت
و این نجاسه ظاهر دور نیست از عبادت و مجالست آدمی و این نجاسه باطن دورست
از قرب حق و اجابت دعوات و مجالست ملایکه که نور علم و حکمت در دل فرو آرند خبر
و پیغامبر گوید صلی الله علیه و سلم لا یدخل الملائکة بیتا فیه کلب یعنی که فرشته
در آن خانه که سگ باشد در نیاید و دل خانه است که مستقر فرشته رحمت و حکمت است
و نور علم در دل نیاید الا بواسطهٔ ملایکه و صفتهای بد چون خشم و شهوة و حقد و حسد
و کبر و عجب و مانند این بدترین ماند سگان اند و هر دلی که بدین صفات مشحون باشد شیاطین
موکل باشند تا شر و فتنه و حب دنیا و حرص و اعمال بد آن فرو آرند و آثار آن بر ظاهر
ایشان ظاهر گردد و آن دل که از این صفات خالیست مهبط ملایکه باشد تا زهد و ورع
و تقوی و رضا و توکل و ذکر و فکر و خوف بدو در می نشانند و آثار و امارات بر ظاهر ایشان
و سیمای ایشان لایح می گردد چنانکه حق جل ذکره خبر می دهد سیماهم فی وجوههم من اثر السجود
و سقراط حکیم گفته است که قلوب العارفین بالله منابر الملایکة و قلوب المتلذذ ین
فی الشهوات منابر الشیاطین ه و بدانکه حکم نجاسه سگ نه از برای صورت اوست
و نه از برای حیوانیت او زیرا که بصورت و حیوانیت مشترک است با نوع حیوان بلکه نجاسه
او برای صفت کلبی است و آن درندگی است پس هر دل که او موصوف باشد بحرص و شره
بر دنیا و از برای شهوات عرض مردم می درد در معنی سگ است و بصورت دلست
و دیده بصیرت آن معنی را بیند و دیده بصر صورت را بیند و درین عالم صورت غالبست
بر صفت و در آخرت صفت غالب شود بر صورت چنانکه کور دل را در قیامت
نابینا حشر کنند قال رب لم حشرتنی اعمی وقد کنت بصیرا پس هر شخصی را صورت معنوی

خشم کنند تا دیده ها از عوارض پاک با صور و معنی خبر گردد و حرص از دل مردم صورت
بجای کرای عادی و متکبر را به صورت نشان کند و طالب بر مطلب است از صورت شهری و در طبع
لیت و اختیار بیابان و طلب قال الله تعالی ایحسب الانسان ان یترک سدی و قال النبی علیه السلم
تموت المرء علی ما عاش علیه و یحشر علی ما مات علیه و خواجه سنائی رحمه الله
ازین سر اندر نظم آورده است شعر

باش تا خلق را برانگیزند / کی چنین اندرون چنان خیزند
گرچه امشب بخواب در میزی / چون عوانی ز گور برخیزی
ور تو امشب الیمی الستی دوز / انچه کردی ز دیو خیزی موز
ور صفت هست گرگ خوی و پلنگ / هم بخیزی بروز حشر چنین
ور شوی نقشه تن بلکن کژ / هم ز دوزخ و لیکن قیر
...

[illegible]

و در آخرت منتفع نکردند پیغامبر علیه السلام دست بر سینه نهاد و گفت التقوی هاهنا
یعنی که ترس کاری در دل است نه در زبان و چون اعتبار کنند جمله خصایل ذمیمه از حرص
و امل و دوستی مال و جاه و غفلت در ایشان موجود می شود و این بخلاف آنست که خدای
تعالی علما را از ثمرهٔ علم جلوه می کند قوله تعالی انما یخشی الله من عباده العلماء و جمله اخلاق
حمیده در ترس خداست و جمله صفات ذمیمه در ضد آن یعنی ایمنیست و علما را لابد ترس با نخواهد
بر هر علمی که از آن ترس حق چیزی زاید و غفلت ببرد علم نافع آنست و هر علمی که از غفلت آرد
و دوستی مال و شره و حرص زیادت کند آن زهر قاتل است مرد را و ازینجاست که پیغامبر
علیه السلام گفت در مناجات اللهم انی اعوذ بک من علم لا ینفع و قلب لا یخشع و در اخبار آمده است
که عذاب ایشان عظیم تر از عذاب جمله خلق باشد و از اخبار ... و کتب ... مسطور است
و در حق بلعام باعور آمده است که واتل علیهم نبأ الذی آتیناه آیاتنا فانسلخ منها تا سلک
مانند کرد و از مثال عالم فاجر ست که با علم سوی شهوات رود و عیسی علیه السلام گفته است
که مثل ایشان که از زبان علم گویند و بد اخراب باشند چون آبخانه است که بیرون بگچ سپید
کرده باشند و اندرون نجاسته باشد و چون گور ظالمانست که بیرون زینت و عطر آراسته
باشد و از درون پر مار و کژدم و انواع عذاب باشد پس معلوم گشت بدین اخبار و آثار که حال
علمای دنیا در آخرت بتر باشد از حال جاهلان و در آخرت رستگاران علمای آخرت اند که در
طهارت دل کوشیدند و اوصاف ذمیمه از خود دور کردند تا باوصاف حمیده متحلی گشتند
و از جمله علامتهای ایشان آنست که بعلم خود دنیا نطلبند زیرا که ثمره از علم آنست که حقارت
و خساست دنیا و انقضا شد و مضرت طلب حرص آن بداند و شرف علم و آخرت را بداند پس
چون بجوهر نفیس چیزی خسیس طلبد و برای مضرت چیزی مضره کرد نجاست که دعوی طبیبی کند
و زهر می خورد و دعوی بینایی کند و چاه را از راه راست نمی بیند با می بیند و در چاه می افتد
و چون معلوم شد که شرف آدمی بعلم است و علم نافع علم آخرتست و سبب حصول علم

صفای باطن است و ثمره علم در دنیا وقار و احترام است و در آخرت سعادت و رستگاری
است پس بر آدم است که اقسام علوم را بداند تا تمییز کند از علم که نافع است در دنیا و آخرت
کدام است و آنچه در آن مضرت است کدام است تا طالب علم در طلب نافع سعی نماید و از آنچه
مذموم است و ضار است مجتنب باشد چه غرض از تسوید این اوراق تحریص از آن است
بر طلب علم نافع و تحذیر از آن چه مضرت است از علوم بدانکه چه علم اسم جنس است
و در زیر او انواع است بعضی مفید است در دنیا و در آخرت و بعضی آن است که تحصیل علم
نافع و بعضی مفید است بر آن و بعضی مضرت است بر بعضی مردم و بعضی بر همه مردم و بعضی
نه مفید است و نه مضر و بعضی خاص دنیا است و بعضی خاص آخرت است اما بیان علم دنیا و آخرت
اما آنچه مفید است در دنیا و آخرت علم عبادات است و آن بعد از اسلام است و علم
احکام شرع و آن علمی که آلت این علم است و موقوف علیه است علم و آن از علم شرع علم
علم نحو و لغت است و علمی که بر آن معتبر است علم طب است زیرا که سلامت
تن بعلم طب توان حاصل کردن و عبادت و معرفت حق بصحت تن و اعتدال مزاج توان
حاصل کردن پس علم طب مفید است بر تحصیل علم نافع و اما علمی که مضرت است بر بعضی
مردم و بر بعضی نیست علم اصول کلام است و علم الهیات زیرا که عقل هر کس احتمال
آن نکند و هر و مضرت باشد چنانکه طفل شیرخواره گوشت دهند و این بر طفل
سم قاتل است و بر جوان غذا است و این علم را بجز انبیا و اولیا اکثر نیز انکار و جحود کنند و بعضی
جاهلان انکار کنند و اما علمی که بر همه کس مضرت است دو نوع است یکی آنست که بر همه کس
مضرت است و دوم آنست که بعضی را دیگری مضرت است اما آنکه بر دیگری مضرت است
علم سحر است و طلسمات است و آن علم نقص محق است زیرا که قرآن بذکر آن
ناطق است و معروف است که عامه بر علیه السلام جادوی کرده بودند و در جا مبتلا
کرده بودند نوعی بیان علم نجوم و ظلمات است از علم نوعیست از علم که بخواص جواهر

وحساب اوقات و امثال آن ستاره‌ها نگاه می‌دارند و صورتها می‌سازند از آن جمله
بکار آید چند لغو مخصوص برای آن می‌خوانند که از نجوم عرف باشند و سبب آن است که
شیاطین شناسند تا از جمله احوال غیب در نجوم ظاهر می‌گردد و حاصل این شعبه
مشهور است و اما از قسم دوم که لحسن مضرت علم نجوم است **اما علم نجوم**
دو قسمت است یک قسم آنست که مذموم نیست و تعلیم او جایز است چون دانستن منازل
قمر و حساب سال و ماه و غیر آن که قرآن بدان ناطق است قال الله تعالی والقمر قدرناه
منازل حتی عاد کالعرجون القدیم وقوله تعالی لتعلموا عدد السنین والحساب
و قسم دوم احکام است که ترجمان است و حکم می‌کنند بر حوادث آینده و مستحق ذکره
و شرع از قسم دوم نهی کرده است و نهی کرده از تحصیل آن **خبر** قال النبی صلی الله علیه
اخاف علی امتی بعدی ثلاثا حیف الائمة و ایمانا بالنجوم و تکذیبا بالقدر و سعامة کنت
علیه السلام که می‌ترسم بعد از من بر امت من از سه چیز حیف کردن امامان و ... در حکم
و باور داشتن احکام نجوم و باور نا داشتن قدر **سبب نهی از علم نجوم** از سه
روی معلوم باید کرد یکی آنکه چون منجم بگوید که چون فلان ستاره با فلان ستاره در فلان
برج جمع شوند فلان امر حادث شود ... از ستاره ... عظیم ظاهر گردد ...
... ستاره ... در علم و سعادت و شقاوت ... موقوف ... ستاره
... و الجاهل ... که الت ... از آن ...
... سعادت و شقاوت ... اند که ...
و غیری باشند در ...
و چون مردم ضعیف عقل بنجوم مشغول شوند ... را ... کرد ... تعظیم
... ستاره ... الزام کرده باشند
... ابرهیم علیه السلام ... ستاره ... و ... الا ...

آراسته باشد و مناظره ابرهیم علیه با کواکب در قرآن زردشت مادر اهل النجوم زیرا که ایشان بر شکل
هر کوکبی از جوهری که بدان کوکب منسوب بود بساختندی اما هیکلی مرحل منسوب و منزلی بعینه بنشستی
در ایک بساختند و وقت و طالع آن نگاه می‌داشتند و با مقصودی که داشتند و می‌گفتند که
خدای تعالی از آن عظیم‌تر است که امور دنیا را از وقایع افعال و خسایس جزئیه التفات کند و ملایکه را
موثر باشند ملک کواکب را با آفرید و امور دنیا را به ایشان تفویض کرد و تو هم سعادت و شقاوت
آدمیان و طبایع از تأثیر ایشانست و ایشان بر مثال وزرا شدند پادشاه خدای تعالی ابرهیم را علیه السلام
بر ایشان فرستاد و آنچه در قرآن قدیم بدان ناطق است از علم ایشان را باطل کرد و دیگر دو پیغمبر
بودند علیه السلام هم از خواص احجار و ادویه و اوقات مطالع نجومی علیم بودند … ناموسی علیه
معجز آورد که از علم خواص و سحر بیرون بود معجزه غایب و نمایشان علم را می‌دانستند
که معجزه با سحر چون معجزه عصا را مشاهده کردند بدانستند که از علم خواص و باشر
کواکب بیرون نیست بر او گرویدند که ایمان آوردند … عالم ایشان بودند و … تجبیه
از بیرون دست و پا و صلب تهدید کردند لن نؤثرک علی ما جاءنا من البینات والذی فطرنا
فاقض ما انت قاض انما تقضی هذه الحیوة الدنیا و چون دو پیغمبر … ذکر کرد
و … ملت ابرهیم حنیفا … که علم نجوم را مذموم … از خدا
و مرد و جمله ابیات الا ان نقد که حساب … و ماه بدان معلوم کند و انه الهادی
الی سبیل الرشاد **روی دوم** در نوع از علم که علم نجوم مجمل است و در دوم
یک از مردم از آن الحکام از به پیشین جامه و سفر کردن و کوی زدن و هم شادی به بعض است
و بعض … باشد و به جهت جمالی باشد که … و الرجبری و …
ان اتفاق باشد که بعضی اسباب موافق آمده باشد و دیگر اسباب از طول و شدت باشد
و در احکامه که از احکام باران و رخص و غلا و سعادت و شقاوت … عمر مولود جمله ظاهر
و آن است و … عقول را ظاهر است از آن روی که بشر را قوة الاطلاع … جمله راز

بر اسرار سحر کافر ساوی و گویند که این معجزه ادریس بود علیه السلام و این علم بدان اشارت است

وجه سیم در نفی نجوم آنست که در این علم هیچ ایمنی نیست و بی بضاعتی که آدمی را

عمر او نیست و عمر را در وجه بی خرج کردن آید در دنیا فایده نبود و در دین مضرت باشد

عین خسران است و نشان جهالت است و سر ما حظر است زیرا که احکام تقدیر است که ازلیست

و احتراز از آن ممکن نیست بخلاف علم طب که دوا و علامت از سر است و شربت و مزاج مستوری

داده است و بخلاف علم تعبیر که اگرچه خبر است اما از چهل و چهار بخش است

از نبوت و در آن خطری نیست و در نجوم خطر است و دافع قضا و قدر نیست و جالب منفعت

و سعادت نیست لا راد لقضائه و لا معقب لحکمه   شعر

از مرگ حذر کردن دو روز روا نیست   روزی که قضا باشد و روزی که قضا نیست

روزی که قضا باشد کوشش نکند سود   روزی که قضا نیست در او مرگ روا نیست

بیان قسم علمی که نه سود دارد و نه زیان از این نوع علم علم اشعار و انساب است چون شاه

نامه و غیر آن که دانستن آن را هیچ خطری نیست و مضرتی نیست ما دام که بحفظ و تتبع

تحصیل متغیر ظاهر باشد و پیغامبر علیه السلام بجماعتی گذشت خلقی را دید که بر یکی گرد آمده

بودند پرسید که این کیست گفتند که این مردی داناست که همه چیز داند گفت که

بشعر و انساب عرب پیغامبر گفت علیه السلام که این علمیست که سود ندارد و جهالتیست

که زیان ندارد ما العلم آیة محکمة است و سنة قائمة است پس خوض در شعر و علما

صرف کردن تضییع عمر است و این نیست که شعر از مضرت خالی نیست و قرآن ذم کرده است

و الشعراء یتبعهم الغاوون و اخبار بسیار هست در این معنی   ان من الشعر لحکمة

و خبر این هست که آن لواء عرب بود در دوزخ امرؤ القیس را که ای ...

بگوی که شعر در دروغ گفتن است و در دروغ گفتن ملوک را تقبیح ... و شعر

که نوعی از سحر شمرده اند چون موعظه و حکمت بود که مستمع را از آن ... ظاهر گردد

اما آنکه مباح است و افراط کردن دران مکروه است و اصل غرض ... والله اعلم

بیان علمی که از دنیاوی است علم معاملات است و علم سیاست و علم طب و علم حساب

... و معاملات ... بدان شناسند و علم سیاست علم توسط است میان خلق و این علم

فقه است و علم فقه از آن روی از علم دنیاست که دنیا مزرعهٔ آخرت است تا زاد

آخرت بردارند و خود را چون مسافری دانند و از متاع دنیا جز بقدر حاجت برندارند چون

مردم بشهوات دنیا میل کردند و هوا نصرت کرد حطام دنیا بر ایشان خصومت در میان

ایشان برخاست زیرا که هر کسی طمع در مال و ملک دیگری کرد تا از دیگری جمع کند و هر آنچه در

دست دیگر است طمع کند و قصد کند و آن دیگر را هم بر آن منع آن قصد از دیگر کند و خصومات

بود لاجرم اهل عالم محتاج شوند بسلطانی که قطع آن خصومات کند و باز سلطان

محتاج بود بقانونی که خلق را بدان نگاه دارد و این قانون علم فقه است که طریق توسط

میان خلق بدان توان دانست چون بیع و نکاح و جنایات و حدود و سلطان بدین علم

محتاج بود و فقیه که او را ... و فقیه محتاج بود بسلطان ظاهر که بشمشیر

آن احکام روان کند تا خلق ... تمام شود الا بدنیا و دنیا نظام نگیرد الا بدین

و از بهر این است که پیغمبر صلی الله علیه [illegible] الدین والملک توأمان یعنی که دین و سلطنت

همزاد هم اند و هم ازین است که الدین اس والسلطان حارس یعنی که دین اصل است

و سلطان نگهبان و علم فقه از آن روی علم دنیاست که اگر خلق بشهوات دنیا مطلقه بودی

خصومات منقطع گشتی و فقیه معطل ماندی و این خصومات ... در [illegible]

... که ... و علم دیگر است که ... علم مال دنیا ...

و علم طب تا بدن ... حاصل کرده شود و دل ... از آن روح است ... باقی ...

و ... و آن علم علم آخرت است

بیان علمی که از خاص آخرت است ... علم آخرت علم نافع است و علم ...

و مقربان این علم‌اند و اصحاب الیمین طالبان این علم‌اند و اصحاب الشمال منکر این علم‌اند و منکران
و اهلان و اصحاب الیمین ایمان آرند و این علم دو قسم است علم مکاشفه است و علم معامله است
و علم مکاشفه علم باطن است و آن نور باطن است که از علما الاکابر و یکی از عارفان گفته
که در حق آن که از این علم نصیبی نباشد او را بیم خاتمت باشد و گفته‌اند که این علم عبارت است
یعنی قسم مکاشفه نوری است که در دل آید بعد از آنک دل را پاک کرده باشند
از اخلاق مذموم و مهذب کرده از هوا و شهوات بعد از آن چیزها بر او کشف گردد
که پیش از آن نامشان می‌شنید المحققت از غدا است چنانکه معرفت حق جل و علا
و معرفت صفات و اسماء او و افعال او زیرا که بیشتر عوام از نامها حق جل ذکره خبر از نیست
که بزبان حرفی چند می‌گویند و هزار و یک می‌شنوند و از حقیقت آن بیخبرند شعر

عامه خواند هزار و یک نامش — خاصه داند هزار و یک نامش

و این جا گفته‌اند که هر که مصحف نام حق بداند و بشناسد هر کلام تمام که بخواند اسم اعظم
است زیرا که اسماء خدای تعالی جمله اعظم و یکی از یکی عظیم‌تر نیست و یکی بیشتر دیگری کمتر
نیست پس علم الحروف است که معانی اسماء خدا داند و حکمت علو دنیا و آخرت بشناسد
و حکمت شبگیر ساعت و شب قدر و آنچه در ... و معنی شیاطین که در درون آدمی
وسوسه می‌کنند و معنی فرشته و کرام الکاتبین و منکر و نکیر و صراط و دوزخ و بهشت و حشر
و قصور و هزار جمله آنچه می‌شنید عین الیقین براند و در دار دنیا بر او کشف گردد
و اهوال لذت‌شکار از سر ... ایشان مشاهده می‌کند و اسرار هر دو سرا بر او کشف می‌گردد
و معنی وان الدار الآخرة لهی الحیوان لو کانوا یعلمون و معنی اینکه چون دار الحرب ...
حق تعالی با او خطاب می‌کند و در جوار حق فرو می‌آید و آنچه در القرآن ...
علیهم و لا هم یحزنون چون ... و در ... اند ... در دنیا ...
و انبیا و اولیا را ... است و حکایات نقل کرده‌اند ... در کتب او ...

وازان جمله آنست که امیر المؤمنین علی کرم الله وجهه گفته است که لو کشف الغطا
ما ازددت یقینا گفت اگر غطا یعنی پوشش دنیا و حجاب بدن از پیش بردارند مرا هیچ معلوم گشته
و به پیش شده است مرا نقص زیادت نگردد و حدیث حارثه که پیغامبر پرسید که چون برخاستی
ای حارثه گفت یا رسول الله چون بهشت است نظر میکنم اهل بهشت را می بینم و چون که در قصور
بلند مکرم وار زیارت میکنند و چون بدوزخ نظر میکنم اهل دوزخ را می بینم که هم دیگر بر می آیند
و در جمله این جمله که گفته آمد نحو چو هر جمله آدمی ممکن است زیرا که دل آدمی بر مثال
آینه است سوی عالم غیب داشته الا آنست که دل از شهوات و غفلات زنگار گرفته است
از اقذورات دنیا و معنی علم الاخرة آنست که میباید که این آینه دل را ازین زنگارها جلا ده
پاک باید کردن تا حجاب از میان دل و حق برخیزد و معرفت حق و اسما و صفاتش را بداند اما
تصفیه دل از زنگار ظلمت آنست که دست از شهوات دنیا بدارند و در جمله احوال اقتدا
بانبیا علیهم السلام کنند پس بقدر آنکه پاک گردد نور حقایق معرفت در دل متلالی گردد زیرا که بقدر
رفع حجاب در مقابله حق آید و مثال این چون هلال است در مقابله شمس که بقدر مقابله
که از حجاب زمین بیرون می آید روشن میگردد و اگر نقص ماه زیادت و نقصان نمی گردد
بلکه زیادت و نقصان در نور است بقدر مقابله آفتاب و این مقابله که دل را باشد نه مقابله ١
جسم باشد و جهت چنانکه در ماه و آفتاب مشاهده کرده میشود زیرا که حق از جسم و جهت
منزه است و عبارت از آن دل نه این گوشت پاره است که در سینه معلق است و ذکر شرح این
ابواب در دیباچه بیست هم از علم و از حقایق که نوران در دل آید از آن نوع است که در
کتب نتوان نبشت و از آن که خدای تعالی از آن خبری از رای دانسته باشد جز با اهل نگویند و از آن
برمز و اشارت باشد و عبارت از این علم آنست که پیغامبر علیه السلام گفته است که ان من
العلم علما کهیئة المکنون جز اهل معرفت حق آن را ندانند و چون از آن سخن گویند آنسانی را
منکر نکردند مگر اهل اغترار و بباید دانست که هر درجه نتوان رسید الا بترک شهوات و ترک
١

توان کرد که لا یترك فضول الدنیا و ترك جملهٔ مراد نفسها عیب حاصل کرد خاصه آنکه الله تعالی
شهوات مبتلا باشند و در راه شرع محبوس زده باشند و گناه بسیار و سلاحها از افعال بد و اخلاق
قبیح است و از رنج ارباب دنیا و نجاست در دنیا و در موتر کردن مرگ بر درد و چنین گرفتار
شهوت چاره کرده باشند و در شرح تاجی جمله این مرضها که درمان تقوی است الرجس الکاسفا
وجوه ابغایند و الرواتعاد با سخنان اند در حال نزع باشند که عاجز و در بند و الم اور
بر و طرحها شوق و هوا امداد را از دل برآیست کردن و شاخ محبت چون نشان زدن و بعادات
آن باب دانی در حال مرا باید بار برکشند که عبادت از آن جان کند نسب و چون حجاب دنیا
رحمه در حال اعمار دار آخرت شنید و وقت زاد مرد آتش باشند در درد ... و امید
که امر است توان کردن و جمله رای سند و در ... فلسفا علی عطار فیمن کل الیوم ...
شبلی را در حالت نزع گفتند که بگوی لا اله الا الله شبلی روی سوی آسمان کرد و لرزشت
بلغت و تسلیم کرد

شعر شبلی رحمه الله

كل بيت انت ساكنه غير محتاج الى السرج
وجهك المأمول حجتنا يوم يأتي الناس بالحجج

شعر سنائی

عاشقی را یکی فسرده بدید — که همی مرد و خوش همی خندید
گفت آخر بوقت جان دادن — چیست این خنده و خوش استادن
گفت خوبان چو پرده برگیرند — عاشقان پیششان چنین میرند
چون نبی نیست زنده در خویش — عاشقی باش تا بمیری بیش
دیده ور نیز بر چنان کنند — کور بر پشت پیل معلم کنند

قسم دوم از علم آخرت و این علم معاملات است و احوال دل انطوی دارد
و نامیدند که احوال پسندیده چون صبر و شکر و خوف و رجا و رضا و زهد و قناعت
و سخاوت و دانستن منت حق در جمله احوال و حسن ظن و حسن خلق و صدق و اخلاص

پس دانستن حقایق این احوال که مورد ترس و ثمره مهلکست و دانستن اسباب آن که
بآن منجر شود حاصل کنند و آنرا زایل شوند چون بیمار از اند و علامت ضعف مهلک و کمال مهلک
از این احوال جمله از علم آخرت است و در علم مهلکات و در کتاب نفس است . اما از احوال
که ناپسندیده است نفس را بسیار است از آن جمله بخل و حسد و حقد و غش و
و طلب بزرگی در دنیا و دوستی ثنا و مدح و دوستی بقا در دار دنیا برای تمتع لذات
دنیا و کراهیت مرگ از دوستی دنیا و تکبر و ریا و خشم و عداوت و
و بغض و [illegible] دنیا زایل و طمع و بخل و بطر و شره و بزرگ داشتن
توانگران برای مال ایشان و خوار داشتن درویشان و فخر کردن و مباهات نمودن
و شروع کردن در چیزها زیاده و دوست داشتن بسیار گفتن و لاف زدن و خود را
بستایان و خود را مدح گفتن و خود را بیاراستن جهت خلق [illegible] و با خلق مداهنه
کردن و از عیب خویش غافل بودن و بعیب مردم بینا بودن و اندوه و ترس
از دل زایل کردن و نفس را نصرت کردن اندر بیم ذل نفس و خود را ذلیل کردانیدن [illegible] نفس
بیش اهل دنیا و با مردم دوست بودن بعلانیه و دشمن بودن در سر و ایمن بودن
از مکر حق تعالی که [illegible] داد از و بستاند و تکیه بر طاعت کردن و مکر و خیانت
و فریفتن و [illegible] و امل دراز در پیش گرفتن و سختی دل و درشتی خوی و شادی بدنیا
و اندوه بر فوات دنیا و خشم بر فراق مردم و انس بصحبت مردم و جفا
بر مردم بهوای نفس و شتاب در کارها و بی رحمی بر خلق خدا بهوای نفس و امثال این
جمله الاحوال الذمیمة و نحوها و لحن است و نحوها افعال بد زشت و آنچه ضد اینست
اخلاق محمودست و نحوها طاعات و منبعها دل است پس علم بدین جمله و حدود آن
و اسباب و علامات و امارات و علاج آن علم الآخرة است و در فتوی علماء آخرت فرض
عین است چنانکه علم علماء دانشمندان ظاهر و علم بدان فرض عین است بفتوی علماء دنیا و هر کسی که از آن غافل

ظاهر

او لیکن لمسموع نیست عشق سلطان دنیا بلند مرتبه که ریاست ارادهٔ اسلام و اعراض نمودن از آن
در دنیا ملازم کنند و همچنین هرکه از اعمال آخرت که احوال دل است روی بگرداند او هالک است
پس بر فقیه مالک الملوک در آخرت و نظر فقیها بر فروع و ظاهر عین معروف است تا اصناف با صلاح
دنیا و نظر علمای آخرت مصروف است بر احوال دل بر اصلاح آخرت و اشارت به این است الا من اتی
الله بقلب سلیم یعنی که هیچ چیز در آن دل نباشد ناشایسته چون احوال اشارت است و هم دخول
بهشت را و نجات از عقوبت نیز هم موقوف و موقوف است بر پاکی دل از اخلاق و صفات
مذموم که یاد کرده آمد چنانکه می فرماید عز من قائل ونزعنا ما فی صدورهم من غل اخوانا علی
سرر متقابلین و این تنبیهی است بر آنکه ناعلی و ماده علاج دنیاست و حب دنیا تخم همه
اخلاق مذموم است تا ترک نکند و دل را از آن پاک نگرداند بوی بهشت به مشام ایشان نرسد
نسبت علوم با علمی که نافع و مهم است یعنی مهم آنست که از آن لابد بود در دنیا و در آخرت
چون جمع کردن میان دنیا و آخرت چنانکه بر اجزای قرآن و شواهد اخبار پس اهم آنست که آنرا
اختیار کند که ابد الاباد بماند و چون این اختیار مقرر کردی سوای دنیا مقر را که بود و برزخ
مرکب بود و اعمال و طاعات زهر بود سوی مقصد و هیچ مقصدی نیست الا لقاء خدای
تعالی که نعیم ابد است و اگر چه در دار دنیا قدر آن نداند الا بعضی که از جمله دلها نیش
جمله علوم نسبت و السعادة به آن حق یعنی آن نیاطلب کردند و آن فهم کردند بخواص که همه
عوام فهم کردند و متکلمان بدانستند برسبیل مرتبه است یعنی علوم نسبت و السعادت دیدار
حق جل و علا و این سه مرتبه را اعتبار تو از فهم کردن چنانکه حجة الاسلام غزالی رحمه الله علیه
در کتاب احیاء علوم ذکر کرده و من بمثال روشن کرده است و مثال آنست که کسی که بنده پادشاهی
بود خوش آرزو کند امیر کمال حج کسی تا هم که از او [illegible] و فلان ملک از او بیاید
و الحنا که [illegible] در بهشت آید و از [illegible] از او [illegible] ملک از آن بهشت شد
و این از [illegible] در سه [illegible] نبود [illegible] مقصود

اول سلاح سفر ساختن بدن خویش و دوختن را و به موزه دو را بسته و علف خود، دوم مفارقت
کردن از یار و وطن و قدم در راه نهادن و منزل منزل بریدن. سیم با عمال حج مشغول
گشتن و رکن رکن از فروض و سنت آن گزاردن، بعد از آنکه از اعمال حج فارغ شده باشد و از احرام
بیرون آمده باشد و طواف وداع کرده، از منازل بازگردد و سوی ملک و پادشاهی گردد
و او را از اول سلاح تا دوم [illegible] شمرده تا در بادیه تشنه و گرسنه از منزل زیر بار رنج
در هر مقامی منزل ببیند، و از آغاز کردن راه حج و بدان مشغول بودن سعادت در یافته نتوان
ملک برسد و نه از تیمار داشتن تن و علف آن مشغول بودن سعادتی است و بهره بادیه
زدن و منزل بریدن ملک سعادت در گزاردن ارکان حج است والجمله مشغول بودن
سبب است و هر یکی بی آن نتوان رسیدن به سعادت گزاردن حج و المقصود بالذات بادیه بریدن
تر است از اهل وطن را بدرود کردن و اهل وطن را [illegible] داشتن سعادت اما یک
ترا دو راحله مشغول بودن و جزئی از مثال متعلق است گفت الخوض باید دانستن که علوم
شرعیه فقهیه بر مثال زاد و راحله است و بدان مشغول بودن از جهت آنست که مرد دور باطل
مشغول باشد و بیمار دارد اسپ شتر و علف آن، و از علم طب است و علم فقه و از مصالح بدنی
تعلق دارد در دنیا و هر کسی که همه عمر مصالح بدن مشغول گشت از امله فقه و دو علم
دیگر شروع نکند چنانست که همی شمار زاد و راحله خریدن مشغول شود و خود به بادیه نرود •
و قسم دوم از علوم بر مثال [illegible] در بادیه نهادن است و عقبات را قطع کردن
و از علم پاک گردانیدن باطن است از صفتها بد و عقبها همه از نفس بریدن منزل منزل که طریق
اولین و آخرین از بریدن از عقبات عاجز اند الا آنان که توفیق حق رفیق ایشان گشته باشد [illegible]
تا از کرم [illegible] حمد [illegible] ارباب چون اند بر تصفیه باطن و تهذیب اخلاق بریدن راه است
و هر دانستن مشغول بودن چنانست که بدانستن منازل بادیه مشغول گردد و چنانکه دانستن
راهها و منزلها و [illegible] بادیه فایده ندهد تا آنکه نبریدند دانستن علم تهذیب اخلاق و آفات
و عقبات نفس فایده ندهد تا آنکه بدان مشغول نگردد لیکن مشغول بودن بدان بی علم ممکن نیست

و قسم سوم از علوم که بمثابت ارکان حج است از علم است بذات و صفات حق
جل ذکره و علم بملائکه و کتبها او و بعث دنیا و آخرت و دانستن روح و جنت و دوزخ و اسرار
کلام الهی و امثال آن تا بدین علم نجات و با این سعادات ابدیت و نجات و هر سالکی را که منازل
قطع می‌کند نجات حاصل است ما دام که غرض از آن راه روش مقصدست الا که بدان مقصد
نیز اما فوز و سعادت بحقیقت آن جماعت نوعی دریابند که مقربان جوار حق‌اند و متنعمان روح
و ریحان و جنت نعیم‌اند فقال الله تعالی فاما ان کان من المقربین فروح و ریحان و جنة نعیم
و اما اهل آنکه قطع منازل کرده‌اند و بعد از آن بکمال نرسند ایشان را نجات و سلامت است
و ایشان اصحاب الیمین‌اند فقال الله تعالی و اما ان کان من اصحاب الیمین فسلام لک من
اصحاب الیمین و هر که در قسم اول و دوم شروع کند نه بر قصد آنکه بمقصد رسد
بلکه برای لذات و شهوات دنیا و ... آنکه ارباب مقصد را اعانتی کند تا بود که او را نیز
دستگیری کنند و بمقصد رسانند او از اصحاب شمال است و او را استغراق در جحیم و تصلیه
جحیم و مالک ... حق الیقین است ... علم و راسخ آنانند که بود دل
... دنیا یافته و دانسته‌اند از آن ... مشاهده ... از حجره
... در گذشتند و حال ایشان ... شنود و باور دارد و ...
از آن مشاهده ... و حال ... حال اهل ... و حال ایشان حال اهل غیبت
بر سعادت و ما ... علم مکاشفه است و مکاشفه و ... علم معامله است که عبارت از آن
... آخرت است بپاک کردن دل از صفات مذموم و بریدن عقبهای نفس اماره و قطع
عقبات و محو صفات و ... علم مطالبات است که عبارت از آن حفظ صحت تن است
و سلامت نفس و سلامت ... ساختن اسباب ... است که عبارت از آن ...
و تعاون مردم است برای لباس و طعام و مسکن و از ... سلطان و قانون آن
در ضبط مردم ... است که عبارت از آن فقه است و علم ...

نفقه دارد اما اسباب صحت بدن بعلم طب منوط است و آن بطبیب متعلق است و از علم
دوم که مستحفظ صحت است و رد صحت زایله بر دانستن و بدان مشغول بودن بمان
قصد کلی آن است که بدن حاصل شود که مرکب راه آخرت است همه مناسب علم فقه است و آن از
راه آخرت است و از اینجاست که شافعی رضی الله عنه گفته است که العلم علمان علم الابدان
وعلم الادیان، و اگر کسی گوید که امتزاج علم طب را بعلم فقه مانند کردی و از کار
آخرت ساختن خواست گویم که رونده و احضر جهت سعادت ابدی در یافتن
دل است نه بدن و عبارت از آن دل که او رونده را در خواست نه از گوشت پاره است که شکل
صنوبری دارد بلکه سریست از اسرار حق و حکما آن را نفس ناطقه گویند و شرع گاه
گاه دل خواند و گاه روح و نیز دل بر مثال مرکب اول او است و تن بواسطه دل مرکب روح
می گردد و او جوهریست شریف و از امر حق است قل الروح من امر ربی و بدن از خلق
است و حامل و قابل امر حق از جوهریست قال الله تعالی انا عرضنا الامانة علی السموات والارض
فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان پس مقصود آنست که رونده و لطیفه
حق آن لطیفه است مدار آن از امر حق است و مرحمل آن از عالم خلق است و بدن او را چون
بارگیریست و ناقه که در راه حق بدان بنشیند چنانک شتر مر حاجیان را در راه کعبه و مقصود
از صلاح بدن است از لباس و طعام و شراب و مصالح و مفاسد بدن چنانست که علف بار داشتن
شتر در راه کعبه و چون معلوم گردد که علم طب از جمله مصالح بدن است تا بدان صحت
برو نگاه دارد و سقم از او دفع کند، فرق میان علم طب و علم فقه آنست که اگر آدمی بهیچ نوع
باشد از علم طب ناگزیر باشد و اگر تنها باشد از علم فقه او را ناگزیر باشد و لکن آدمی را
چنان آفریده است که نتوانند تنها زیستن زیرا که تنها نتوانند که تمام بکوشند در تحصیل طعام
کشتن کردن و حاصل کردن با جمله اسباب تا پختن برسد و نه در تحصیل پوشش از اول تا آنکه
که بپوشد و مر او را گرما و سرما از دفع کند و همچنین در تحصیل مسکن و در جمله الات مرکبه الذات

والّا تا چون از جهت دنیاوی و تجارت و حسابات و اموال و جنایات و ... و احوال ...
یک شخص در استعداد جمله عاجز آید پس از بهر قطع خصام محتاج گشتند و در آن جمله به علم
استعانت آوردند و هر گاه که مردم به هم اختلاط کنند شهوات ایشان برانگیزد و شهوات
شهوات را از هم دیگر ربودن گیرند و جنگ و خصومت در میان پدید آید و معاملات و صلات
یکدیگر گسسته شود و به سبب منافرت و منازعت هلاک آیند و از درون چنانکه به سبب تضاد اخلاط بدن
از درون هلاک گردند پس تعلم طب اعتدال اما چهار خلط نگاه داشتن و بیماری مرض
زایل کردن که مزاج بحسب آن باید و تعلم فقه اعتدال میان مردم نگاه داشتن در
معاملات ایشان تا یکی بر یکی دیگر زیادتی نجوید و مصلحت ایشان بود و علم طب حفظ تن است
که بارکش روح است که راه حضرت حق تعالی روز پس اگر کسی مجرد به علم فقه و علم
طب از مجاهده نفس مشغول گردد و در اصلاح دل نکوشد چنانست که اشتر
مشغول گردد و علف شتر و زاد و راحله آماده کند و در راه بادیه قدم ننهد
و اکثر که همه عمر در حساب و مسائل فقه و خرج کنند چنانست که کسی که همه عمر
در تهیه آلات شتر و دوختن را و بهای علف و ساختن زاد همه صرف کند و در آن کوشد
که این اسباب محکم باشد و نیکو باشد و بسیار بود پس نسبت این دو کس با سالکان راه آخرت
و کار ایشان همچنین باشد که هر کس که همه مشغول است همه عمر در ساختن آلات
و اسباب ... و بدو راست کردند و در راه قدم ننهادند و معاملات و منازلات
نشناختند و نسبت سالکان حق و مجاهدان نفس که همه عمر در مجاهده بسر بردند و تهذیب
اخلاق کوشیدند و در آن صبر و رضا ... و سالکان که ایشان از مجاهده نفس ... فارغ گشتند
و طهارت باطن حاصل کردند و معرفت حق بیافتند نسبت کسانیست که در بادیه
راه حج فرو روند و کعبه برسند و سالکان که ایشان بادیه را قطع کنند و مکه برسند و حج
کنند پس درین مثال که گفتم تأمل کن و نصیحت بپذیر از کسی که دانسته ... جمله ...

گران نشسته است و بدین نوشته است الا بعد از جهد بسیار و جرأة تمام و بدین نتوان
رسیدن الا بجهد و جد بسیار و دوری کردن از خلق و علامة از تعلیدات ایشان و اسباب شهوات
و این قدر کفایت است مر طالبان علوم را ابتنای مثال عقله الاسلام غزالی رحمه الله
که در اقسام علوم گفته است و بدین اختصار بسنده کردن تا عرض فوت نگردد و اسباب موجب
ملال نگردد و غرض از بعضی از این مقال اظهار بود که بدانی تا هم اشرف موجودی عودی زمین
انسانست و شریف ترین جزوی از انسان دل اوست و شریف ترین دلی آنست که از اوصاف مذموم
خالی باشد و بهترین صفتی موصوف بود و بهترین صفتی از صفتها بعد از جهل است که ماده
ضلالت است و بهترین صفتی از اوصاف علم است که سرمایه سعادت و سعادت است
و بهترین علمی علم آخرت است زیرا که آخرت بهتر از دنیاست چنانک حق جل ذکره خبر میدهد
له الاخرة خیر لك من الاولی پس علم آخرت بهتر از علم دنیاست و باقی از علم نیست پس علم نافع
آنست و علمی از علم آخرت که بود هم بنسبت نافع بود و از وجه اعانت بر علم آخرت بود و علمی که
نه از علم آخرت و نه اعانتی بود و نه مضرتی مباح بود اما صرف عمر در آن کردن خسارت و ندامت
بود و علمی که مر علم نافع را باری نبود و زیان بود از جمله مضرات بود و اجتناب از آن کردن
واجب بود پس مستبصر دانی که درین دنیا جز عمل نکند و در طلب علم سعی نماید فرق تواند کرد
میان نافع و ضار و جهد کند هر آنچه نافع طلب کند و از مضر بپرهیزد و اجتناب کند و درین مقالت
دانید نوعی را از چنین چه علم اسم جنس است طالب علم چون اسم علم میشنود کرده همه علی الجمله
کند او ما بدان نیز عمر حاصل گشت و بس او از ظلمت جهل خلاص یافت چون ندانند که محال او مثل آن
علم بهتر بود از آنک این علم را کسب کرد و این علم وبال گردد چنانک تخمی ملوحی روید که بر آن گیاه
دارو بود بعضی از ادویه نافع بود و بعضی زهر بود و بعضی کیا بود که علف را شاید پس چون
مرد بعلم حشایش عالم نبود منافع و مضرت هر یک نشناسد از آن هر چه مصور نخورد نباید
و زیان بوی چون دارد بسیار مردار زهر هیچ تلخ دوکل بود خاصه ملذذ هر تلک ان ایل عز کرده

چون مثلاً حکیم داروشناس بود از جمله را بود آن دارد و گوید که علت است و بعضی را گوید این فریضت
از ورد و سپاس گرد ذو یا زیان کی و بیش جاره نباشد پس مثال این علم که مردم نتوانند کرد میان علم نافع و مضر
و ناقلین همان مثال داروها است همه را داروی دانند و ندانند که بعضی از علوم چون داروی نافع که منفعت
آید بخشد و بعضی چون داروی زیان است که علت علم را افزاید و بعضی چون زهر است که هلاک
آرد پس عاقل آن نه گوید که این علم است و علم نیکو است و باید گفت تا بداند که در آن چه فایده
است و چه زیان است چنانکه داروی نیست که مطرد آنکه گوید که این کیله دارو است که باید خورد
تا بداند که از دارو چه طبع دارد و کدام علت را سود دارد و کدام مزاج را شایسته باشد
باشد و مقدار آن چند باید خورد و در کدام وقت بکار باید داشت پس همچنین در علم نیز این اعتبار
نگه باید داشت که آنچه علم است و فایده اندر دنیا و آخرت چیست و کدام عاقل انکار آن تواند
کرد زیرا که علم‌ها با سنگ و نافع هست که عقلاً هر که از آن احتمال آن نکنند از آن در حق بعضی مفید بود و در
بعضی مضر چنانکه ادویه گرم در حق محرور مضر است و بلغمی را نافع است و چه مقدار باید
تحصیل کردن چنانکه از ادویه و معاجین بسیار استعمال کردن مضرت و اندک نافع است
همچنین از علوم هست که بسیار آن مضرت چون خوض کردن در دقایق اصول کلام و دانستن شبهات
خصوم و مصروران کردن و اندکش مفید است چون قدر آنکه اعتقاد خود را بر منهج اهل سنت
محکم کرده باشد و کدام وقت تحصیل باید کرد یعنی تعداد از او قبل از شغل اسباب معاش بر مقدار لازم و فراغ دل
و اعتدال مزاج زیرا که هر که مزاج معتدل نیز باشد او را استعداد علوم مشغول شود (?)
و هر وقت که مزاج بگرمی مختل گردد آید نقش قبول نکند و آنچه کردن صداع خیزد و ملال انتظام
باشد و چون رطوبت و برودت بر مزاج غالب گردد نسیان و بلادت غالب گردد و از او علم عظیم
است و علم را و هر نقش که بر آن کنی بود زایل شود پس اعتدال مزاج سرمایه تحصیل علم است و دیگر
صفای عقل است و علم طب را از اعراض صحت مقدم داشتن مقدمه ضرورت نبوداری که شافعی
رضی الله عنه برادران تعلیم علم طب را بر علم دین مقدم داشته و برادرش فرموده که العلم (?)

علمان علم الابدان و علم الادیان سر جزوی این مختصر معلوم گشته و تمییز میان نوع معتبر
و مضر بشناسند بدانکه غرض کلی و نکته اصلی بر تحریر این کتاب و انشاء این مقالات
اشارت بندگی لوازم مخدوم علی الاطلاق و صدر باستحقاق امیر کبیر عالم عادل
کامل مفضل منعم محسن مکرم متقی زاهد ورع شرف الدوله والدین عماد الاسلام
و المسلمین اختیار الملوک و السلاطین ملجأ الاکابر و الافاضل مسند الفقرا و الاماثل معدن
الجود و الاحسان منبع الفضائل و الحیاء و الایمان محمد بن الملک ابو الحسن علی الحاج اسمعیل
ادام الله بقاه فی نعمة صادقة البوارق و کرامة متسعة للمرافق و سلامة معقودها
بالامن و عافیة شعلها ناظر و بحمایة امر من داعی رسید که تا مجموعه نو بنیم حتوی
عجایب مشتمل بر انواع علوم و اصناف فنون نادر او ما نعلی لغت بمطالعه آن مجموع
جمعیتی خاطر شریف را حاصل گردد و مشاهده آن فنون منبسط در دل عزیز او لایح گردد و دریای
ضجرت را از سفینه بساحل رسد و چون در مراحل ابنیه موافق نشستند همدم وی مطابق
ثنا و بیغند از مجموع مونس غمگسار و ندیمی خوش گفتار بود چه ندیم زیرا مند دریغ روزگار
خردمند نیست که بحدوث حادثه و باری در زبان و موافق نفاق لتفاق در همه اوقات جرد اس
علم و هنر نیست چنانکه در مثل گفته اند نعم المحدث الدفتر مثل و خیر جلیس
للفتی کتاب بر موجب تشریف فرمان به تصنیف زمانی بعد از حمد الله تعالی از خود متشدا
کمر انقیاد بر میان بستم و طوق مطاوعت در گردن جان و دل انداختم شعر

غدون بتشمیر وجل علیهم فخبرتی اذنی و دفترها قلبی

و از لطایف کتب و غرایب علوم جمع کردم از تصانیف حکماء مشهور و بلغاء مذکور
انچه بسعی تمام بدست آمد نقل کردم از علم که فایده آن خاص و عام بود و صور تنزع فیها المعانی
و بدیع الکلام بود هم از علوم تهذیب اخلاق که از علم نافع است انچه بادنه و مشابه بود در قلم
آوردم و هم انچه علم طب که اساس صحت بدن و دیانت لابد از هر نوع جمع کردم شکر نعم و ذکر الهم

صنایع او را از جمله مؤلفات دیدم الحجه لغات علوم را بهانی نیست اما این مختصر و مفصل
بوذ اصطلام کرده شد و گفته اند العلم اکثر من ان یحصی فخذوا من کل شیء احسنه و ارباب
مروت را صبح نیتی چون گوهر هنر نیست و اصحاب خرد را صبح هم نیتی چون دفتر نیست
مثل و نیز مأمون گفتی که زین الرجال بالادب والعلم و زین النساء بالذهب والحلی
شعر ابن طباطبا گفته است در آنکه کتاب عنبرین عبرات است و در جواب تفسیر

لنعم جلیس المرء دفتر ان نشره للمبتغی من حکم العلوم نشور
و مفید آداب و مونس وحشة و اذا انفردت فصاحب و سمیر

و کتابی که از مجموع بوذ از هر فنی شریف تر از آن بوذ که جامع بوذ در یک فن و مثال آن چون
مردی بود که او یک فن بیش نداند و مجموع چون مردیست که المام او بهر حرفی خبیر بود و بانواع غرایب
بصیر باشد مجموع چون عقدیست از انواع جواهر ثمین بلکه چون سلسله ایست از اصناف
زواهر ریاحین و حواله بشیرین لطاه از جواهر حکم او دیده عقل روشن گردد و از ریاحین
روح و ریحان روح می شوذ و از فواکه فکاهتش مذاق طبع ملول شیرین شوذ و از زلال
سحر حلال امثالش ذهن تشنه سیراب گردذ و از الحان بلبلان مواعظش دل خفته
بیدار گردذ گاه از جدش کار جد دانسته آید و گاه از مضاحکش ملال طبع در نزم آید
الکتاب و عاملی علما و ظرفا حسنی ظرفا و ان انعمن مزاحا و جدا ان شئت
بکیت من مواعظه و ان شئت ضحکت من نوادره مثل و مأمون گفتی
متی کاتب انظر فیه و لم انظر الیه یعنی هیچ در جهان کتابی نیست که درو نگرم
و از فواید او عقل را بلقیح کنم و گویی که از شمایل او صحیفه مروت را تصحیح کنم بنابرین
مجموع را نسخه نعم او بر بزرگان ختم و از امرا الکرام و از ایشان بر قدر وسع خود بر دل ختم
انوشروان کسری گوید الانعام لقاح و الشکر نتاج و الحجه انعام علیه در حق
امری الی مرادم است شکر النعم بر دوام است شکری است که العبد شاکر بصدد بان ثنا می بوذ

و چون منک بعد ازان بخدمت در هر انجمن بوبا حسامک حکیم اصطلاح الشرع لهم
با السکه بیمی و الیه تنفی و الرجبه مرد ای با مخنع هست و تراکم بلیت و مکنت زمان
و وقت لذل و کساد فضل و فساد عقل و نفاذ جهل بحرفی مبتلا گشتم که عقلا حماقت
مرتذل منسوب کنند و فضلا مروت و مروت از ایشان مسلوب داشتند و بلغا هر کجا
بوا در مضحکه بر افعال و اقوال انسان وضع کنند و ظرفا دفتر شان اعنی دیلمیک جمع ارند

شعر

لفی المرء نقصانا ان یقال بانه معلم صبیان و ان کان فاضلا

نه طبع را نشاط مانده است تا نشاید سنه از ملس اکلی بر دارد و نه فهم را ملازمت و نه
ذهن را استمهامی با سنه نظر کلی او را منبسط سازد و تعطیلت را فرق کامخط
مستحسن از کتب افاضل مجموعه نقل کند و از لحظه عرضه ارد شعر

قال خلیلی ما لخطک هکذا دقیقا ضئیلا ما یکاد یبین
فقلت لانی ناحل و دقیقة لذا خطوط العاشقین تکون

لعنة الله قلم سفیر عقل است و رسول فکر و ترجمان ذهن چون عقل
از جور زمان مسلوب بود و فکر از جور اخوان منکوب و ذهن از غور حرمان و هجر اوطان
مرسوب و منهوب باشد هر چه قلم که سفیر ست باز کند از خاطر نشان کند شعر

گردش گردون دون را تا ذکا را حشو کرد
گو دل از اذه گو زخم او مجروح نیست
در عقل تا کی توان بودن بر آمد بسی
گر کسی را صبر ایوب ست عمر نوح نیست

چون اسباب حرمان و ذریعه ملهمات ارباب این دیار خالی است و انعام و اصطناع
از میر ... الله ... در حواشی صعصعه ... و ... خالی جز ذکر دعا و شکر ... دست ...

... [illegible] ... شعر ... [illegible] ...
... [illegible] ...
... [illegible] ...

کتابنامه

ـ آذرنوش، آذرتاش، «ابومطهر ازدی» دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، زیرنظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۶، تهران، ۱۳۷۳ش، صص ۲۵۶ ـ ۲۶۶.

ـ آل داود، سیّدعلی، «آل خجند»، دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، زیرنظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۱، تهران، ۱۳۶۷ش، صص ۶۹۴ ـ ۶۹۸.

ـ آملی، شمس‌الدّین محمّد، نفائس الفنون، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۷۷ق.

ـ ابن ابی الحدید: شرح نهج البلاغة، به کوشش محمّد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، بی‌تا.

ـ ابن ابی اصیبعة، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، به کوشش نزار رضا، بیروت، ۱۹۶۵م.

ـ ابن اثیر، عزّالدّین علی، الکامل فی التاریخ، بیروت، ۱۳۹۹ق.

ـ ابن بابویه، محمّد بن علی، الخصال، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ق.

ـ همو، معانی الاخبار، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۱ش.

ـ ابن بطلان، تقویم الصحة، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۵۰ش.

ـ ابن بهریز، «حدود المنطق»، المنطق، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۵۷ش.

ـ ابن حزم، مراتب العلوم، به کوشش احسان عبّاس، ترجمهٔ محمّدعلی خاکساری، مشهد، ۱۳۶۹ش.

ـ ابن حوقل، صورة الارض، به کوشش ج. ه کرامرز، لیدن، ۱۹۳۹م.

ـ همو، همان (ایران در "صورة الارض")، ترجمهٔ جعفر شعار، تهران، ۱۳۶۶ش.

ـ ابن خردادبه، المسالک و الممالک، بیروت، ۱۴۰۸ ق.

ـ همو، همان، ترجمهٔ حسین قره‌چانلو، تهران، ۱۳۷۰ش.

ـ ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدّمه، ترجمهٔ محمّد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۶۲ش.

ـ ابن رسته، الاعلاق النفسیة، به کوشش م. دوخویه، لیدن، ۱۸۹۲ م.

ـ همو، همان، ترجمهٔ حسین قره‌چانلو، تهران، ۱۳۶۵ش.

ـ ابن سینا، حسین بن عبداللّه، تسع رسائل، به کوشش ملک الکتاب شیرازی و محمّد بن غلام رسول، بمبئی، ۱۳۱۸ق.
ـ همو، الهیّات دانشنامهٔ علائی، به کوشش محمّد معین، تهران، ۱۳۵۳ش.
ـ ابن عبدالبر، جامع بیان العلم و فضله، بیروت، بی‌تا.
ـ ابن عماد حنبلی، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، بیروت، بی‌تا.
ـ ابن فقیه، البلدان، به کوشش یوسف هادی، بیروت، ۱۴۱۶ق.
ـ ابن فوطی، مجمع الآداب و معجم الالقاب، به کوشش محمّد الکاظم، تهران، ۱۴۱۶ق.
ـ ابن قتیبه، تأویل مختلف الحدیث، به کوشش شیخ اسماعیل اسعردی، بیروت، بی‌تا.
ـ ابن مقفّع، المنطق، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۵۷ش.
ـ ابن میثم بحرانی، کمال‌الدّین، شرح مائة کلمة، به کوشش میرجلال‌الدّین محدّث ارموی، تهران، ۱۳۸۲ق.
ـ ابن ندیم، محمّد بن اسحاق، الفهرست، به کوشش م. رضا تجدّد، تهران، ۱۹۷۳ م.
ـ ابوالشیخ اصفهانی، طبقات المحدثین باصبهان، به کوشش عبدالغفور عبدالحق حسین بلوشی، بیروت، ۱۴۰۸ ق.
ـ ابونعیم اصفهانی، ذکر اخبار اصبهان، به کوشش سون ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۱ ـ ۱۹۳۴م.
ـ همو، همان، ترجمهٔ نوراللّه کسائی، تهران، ۱۳۷۷ش.
ـ اخوان الصفا، رسائل، با مقدّمهٔ بطرس البستانی، قم، ۱۴۰۵ ق.
ـ اذکائی، پرویز، الفهرست ماقبل الفهرست، مشهد، ۱۳۷۵ش.
ـ اردکانی، احمد بن محمّدحسین، مرآت الاکوان، به کوشش عبداللّه نورانی، تهران، ۱۳۷۵ش.
ـ ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمهٔ سیّد ابوالقاسم پورحسینی، ج ۲، تهران، ۱۳۶۸ش.
ـ همو، سیاست، ترجمهٔ حمید عنایت، تهران، ۱۳۶۴ش.
ـ ارموی، سراج‌الدّین محمود، لطائف الحکمة، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۵۱ش.
ـ اسفزاری، مظفر، رسالهٔ آثار علوی، به کوشش محمّدتقی مدرّس رضوی، تهران، ۱۳۵۶ش.
ـ اسنوی، عبدالرحیم، طبقات الشافعیة، به کوشش عبداللّه جبوری، بغداد، ۱۳۹۷ق.
ـ اشترن، ساموئل، «نخستین داعیان اسماعیلی در شمال غربی ایران و خراسان و ماوراءالنّهر»، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، سال چهاردهم، شمارهٔ اوّل، تهران، ۱۳۴۵ش، صص ۲۳ ـ ۶۵.

ـ اصفهانی، جمال‌الدّین محمّد بن عبدالرزاق، دیوان اشعار، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۷۹ش.
ـ اصفهانی، حمزه، تاریخ پیامبران و شاهان (سنی ملوک الارض و الانبیاء)، ترجمهٔ جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۶ش.
ـ اصفهانی، عمادالدّین، خریدة القصر و جریدة العصر (فی ذکر فضلاء اصفهان)، به کوشش عدنان محمّد آل طعمة، تهران، ۱۳۷۷ش.
ـ اقبال آشتیانی، عبّاس، شرح حال عبدالله بن المقفّع فارسی، برلین، ۱۳۰۶ش.
ـ الگود، سیریل، تاریخ پزشکی ایران و سرزمین‌های خلافت شرقی، ترجمهٔ باهر فرقانی، تهران، ۱۳۵۶ش.
ـ اولیری، دُلیسی، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۴۲ش.
ـ بدوی، عبدالرّحمن، الأفلاطونیة المحدثة عند العرب، قاهره، ۱۹۵۵م.
ـ همو، افلوطین عند العرب، قاهره، ۱۹۶۶م.
ـ بکار، عثمان، طبقه‌بندی علوم از نظر حکمای مسلمان، با مقدّمهٔ سیّدحسین نصر، ترجمهٔ جواد قاسمی، مشهد، ۱۳۸۱ش.
ـ بلخی، ابوبکر عمر بن محمود، مقامات حمیدی، به کوشش رضا انزابی‌نژاد، تهران، ۱۳۷۲ش.
ـ بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیة عن القرون الخالیة، به کوشش ادوارد زاخائو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م.
ـ همو، همان، به کوشش پرویز اذکائی، تهران، ۱۳۸۰ش.
ـ همو، همان، ترجمهٔ اکبر داناسرشت، تهران، ۱۳۶۳ش.
ـ بیهقی، ظهیرالدّین علی، تاریخ حکماء الاسلام، به کوشش محمّد کردعلی، دمشق، ۱۹۴۶م.
ـ پاکتچی، احمد، «اصفهان: علوم و معارف»، دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، زیرنظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۹، تهران، ۱۳۷۹ش، صص ۱۸۵ ـ ۱۸۸.
ـ تفضلی، احمد، «اطلاعاتی دربارهٔ لهجهٔ پیشین اصفهان»، نامهٔ مینوی، به کوشش حبیب یغمائی و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ش، صص ۸۵ ـ ۱۰۳.
ـ جرفادقانی، ناصح بن ظفر، ترجمهٔ تاریخ یمینی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ش.
ـ جوهری، علیّ بن جعد بن عبید، مسند ابن‌جعد، به کوشش عامر احمد حیدر و عبدالله بغوی، بیروت، بی‌تا.

ـ حاجی خلیفه، کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، به‌کوشش محمّد شرف الدّین یالتقایا و رفعت بیگله کلیسی، استانبول، ۱۳۶۰ق.
ـ حسنی رازی، سیّد مرتضی بن داعی، تبصرة العوام، به‌کوشش عبّاس اقبال، تهران، ۱۳۶۴ش.
ـ حسینی یزدی، محمّد بن محمّد، العراضة فی الحکایة السلجوقیة، به کوشش زلهایم، لیدن، ۱۹۰۹م.
ـ حمزه، عبداللطیف، ابن المقفّع، قاهره، ۱۹۴۱م.
ـ خاقانی شروانی، بدیل بن علی، دیوان اشعار، به‌کوشش محمّد عبّاسی، تهران، ۱۳۳۶ش.
ـ خدیوجم، حسین، «کتاب جوامع العلوم»، نامهٔ مینوی، به‌کوشش حبیب یغمایی و ایرج افشار، پیشین، صص ۱۴۸ ـ ۱۶۲.
ـ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، به‌کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۷ق.
ـ خوری، یوسف، العلوم عند العرب، بیروت، ۱۴۰۳ق.
ـ دامادی، سیّد محمّد، شرح بر ترکیب‌بند جمال‌الدّین محمّد بن عبدالرزاق در ستایش پیامبر (ص)، تهران، ۱۳۶۹ش.
ـ دانش‌پژوه، محمّدتقی، تاریخ‌نگاری فلسفه، تهران، ۱۳۶۵ش.
ـ همو، «سرگذشت‌نامهٔ ارسطو»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۴۳ ـ ۴۴، تهران، ۱۳۶۶ ـ ۱۳۶۷ش، صص ۲۴۷ ـ ۲۶۷.
ـ همو، فهرست کتابخانهٔ اهدایی آقای سیّد محمّد مشکوة به کتابخانهٔ دانشگاه تهران، ج ۳، بخش ۴، تهران، ۱۳۳۵ش.
ـ همو، فهرست میکروفیلم‌های کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۸ش.
ـ دمیاطی، سیّد کبری، اعانة الطالبین، بیروت، ۱۴۱۸ق.
ـ دوفوشه‌کور، شارل ـ هانری، اخلاقیات (مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی از سدهٔ سوّم تا سدهٔ هفتم هجری)، ترجمهٔ محمّدعلی امیر معزّی و عبدالمحمّد روح‌بخشان، تهران، ۱۳۷۷ش.
ـ ذهبی، شمس‌الدّین محمّد، العبر فی خبر من غبر، به‌کوشش فؤاد سیّد، کویت، ۱۹۶۱م.
ـ رازی، فخرالدّین، جامع العلوم، به‌کوشش سیّد علی آل داود، تهران، ۱۳۸۲ش.
ـ راغب اصفهانی، حسین بن محمّد، تفصیل النشأتین و تحصیل السعادتین، به‌کوشش شیخ طاهر جزائری، بیروت، ۱۳۱۹ق.

ـ همو، الذریعة الی مکارم الشریعة، به کوشش علی میرلوحی، اصفهان، ۱۳۷۵ش.
ـ همو، المفردات فی غریب القرآن، قم، ۱۴۰۴ق.
ـ رامهرمزی، حسن بن عبدالرحمن، الحدّ الفاصل، به کوشش محمّد عجاج خطیب، بیروت، ۱۴۰۴ق.
ـ راوندی، محمّد بن علیّ بن سلیمان، راحة الصدور و آیة السرور در تاریخ آل سلجوق، به کوشش محمّد اقبال، تهران، ۱۳۶۴ش.
ـ رحیم‌لو، یوسف، «ابن زیله»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیرنظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۳، تهران، ۱۳۶۹ش، صص ۶۴۹ ـ ۶۵۰.
ـ رضازاده لنگرودی، رضا، «ابن‌مقفّع و ردّیهٔ امام قاسم زیدی»، هفتاد مقاله (ارمغان فرهنگی به دکتر غلامحسین صدیقی)، به کوشش یحیی مهدوی و ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۹ش، ج ۱، صص ۱۰۱ ـ ۱۱۱.
ـ رفیعی علامرودشتی، علی، «طبقه‌بندی علوم در جهان اسلام»، فصلنامهٔ کرانه، سال اوّل، شمارهٔ ۲، تابستان ۱۳۷۳ش، صص ۳۵ ـ ۶۱.
ـ ریپکا، یان، «شعرا و نثرنویسان اواخر عهد سلجوقی و دورهٔ مغول»، تاریخ ایران از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان، پژوهش دانشگاه کمبریج، گردآورنده جی.آ.بویل، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۷۱ش، صص ۵۲۱ ـ ۵۸۸.
ـ زبیدی، سیّد مرتضی، تاج العروس، بیروت، بی‌تا.
ـ ساوی، عمر بن سهلان، تبصره، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۳۷ش.
ـ سزگین، فؤاد، تاریخ نگارش‌های عربی، جلد سوّم: پزشکی، داروسازی و ...، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۸۰ش.
ـ سلماسی، ابوعلی حسن، «الرسالة السیاسة»، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه، فرهنگ ایران زمین، زیرنظر ایرج افشار و ...، ج ۲۵، تهران، ۱۳۶۱ش، صص ۱ ـ ۲۷.
ـ سمعانی، عبدالکریم، ادب الاملاء و الاستملاء، به کوشش سعید محمّد اللحام، بیروت، ۱۴۰۹ق.
ـ سهروردی، شهاب‌الدّین یحیی، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، به کوشش سیّد حسین نصر، با مقدّمهٔ هانری کربن، ج ۳، تهران، ۱۳۵۵ش.

ـ سیوطی، جلال‌الدّین، الجامع الصغیر، بیروت، ۱۴۰۱ق.
ـ همو، طبقات المفسرین، به کوشش آ. میورسینگ، لیدن، ۱۸۳۶م (افست تهران، ۱۹۶۰م).
ـ شوشتری، قاضی نوراللّه، الصوارم المهرقه فی نقد الصواعق المحرقه، ب کوشش میرجلال‌الدّین محدّث ارموی، تهران، ۱۳۶۷ق.
ـ شهرزوری، شمس‌الدّین محمّد، نزهة الارواح و روضة الافراح (تاریخ الحکماء)، بـه کـوشش خورشید احمد، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۶م.
ـ همو، همان، ترجمهٔ مقصودعلی تبریزی، به کوشش محمّدتقی دانش‌پـژوه و مـحمّد سـرور مولایی، تهران، ۱۳۶۵ش.
ـ همو، «نزهة الارواح: ترجمة السهروردی المقتول»، ثلاث رسائل، به کوشش اوتو اشپیس و س. ختک، اشتوتگارت، ۱۹۳۵م، صص ۹۱ ـ ۱۲۱.
ـ شیخ مفید، الاختصاص، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، بی‌تا.
ـ شیخو، لویس، «تدبیر المنزل»، المشرق، شمارهٔ ۱۹، ۱۹۲۱م، صص ۱۶۱ ـ ۱۸۱.
ـ همو، علماء النصرانیة فی الاسلام، به کوشش کمیل حشیمه، بیروت، ۱۹۸۳م.
ـ شیرازی، قطب‌الدّین، درّة التاج لغرّة الدّباج، به کوشش سیّد محمّد مشکوة، تهران، ۱۳۶۹ش.
ـ صدر هاشمی، محمّد، «خاندان خجندی در اصفهان»، مجلّهٔ یادگار، سال سوّم، تهران، شهریور ۱۳۲۵ش، صص ۱۰ ـ ۳۱.
ـ صفا، ذبیح‌اللّه، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲ (از میانهٔ قرن پنجم تا آغاز قرن هفتم هجری)، تهران، ۱۳۳۹ش.
ـ همو، تاریخ علوم عقلی در تمدّن اسلامی، تهران، ۱۳۵۶ش.
ـ صفدی، صلاح‌الدّین خلیل بن ایبک، الوافی بالوفیات، ج ۱۲، به کوشش رمضان عبدالتواب، بیروت، ۱۹۹۱م.
ـ همو، همان، ج ۱۷، به کوشش دوروتیا کرافولسکی، بیروت، ۱۹۹۱م.
ـ ضیائی، حسین، «بیرونی و رسالهٔ أمونیوس به نام "اختلاف الأقاویل فی المبادی"»، یادنامهٔ بیرونی، تهران، ۱۳۵۳ش، صص ۱۸۵ ـ ۲۰۲.
ـ طاش کپری‌زاده، مفتاح السعادة و مصباح السیارة، به کوشش کامل کامل بکری و عـبدالوهـاب ابوالنور، قاهره، ۱۹۶۸ق.
ـ طاهری عراقی، احمد، «تقسیم‌بندی علوم از نظر غزالی»، معارف، سال اوّل، شمارهٔ ۳، تهران،

آذر - اسفند ۱۳۶۳ش، صص ۸۱ - ۸۹.

- طوسی، خواجه نصیرالدّین، اخلاق ناصری، به کوشش مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، ۱۳۶۰ش.

- طیالسی، ابی‌داوود، مسند أبی‌داود الطیالسی، بیروت، بی تا.

- عامری، ابوالحسن، الاعلام بمناقب الاسلام، ترجمهٔ احمد شریعتی و حسین منوچهری، تهران، ۱۳۶۷ش.

- عطوات، محمّد، عبدالله بن المقفّع (شخصیّته، لغته، آراؤه الحکمیّه)، بیروت، ۱۹۹۸م.

- عوفی، محمّد، لباب الالباب، به کوشش ادوارد براون، با تعلیقات محمّد قزوینی، لیدن، ۱۹۰۶م.

- غزالی، ابوحامد محمّد، احیاء علوم الدّین، ترجمهٔ مؤیدالدّین خوارزمی، به کوشش حسین خدیوجم، ج ۱: ربع عبادات، تهران، ۱۳۶۴ش.

- غفرانی، محمّد، عبدالله بن مقفّع، قاهره، ۱۹۶۵م.

- فارابی، ابونصر، احصاء العلوم، ترجمهٔ حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۶۴ش.

- همو، «ما ینبغی ان یقدم قبل تعلّم الفلسفة»، المنطقیات للفارابی، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه، قم، ۱۴۰۸ق، ج ۱، صص ۱ - ۱۰.

- فاریابی، ظهیرالدّین طاهر بن محمّد، دیوان اشعار، به کوشش امیرحسن یزدگردی، تهران، ۱۳۸۱ش.

- فانی، کامران، «جهان‌بینی علمی در تمدّن غرب»، ما و غرب، به کوشش حسن یوسفی اشکوری و ...، تهران، ۱۳۷۶ش، صص ۲۱۳ - ۲۲۴.

- فیض کاشانی، ملامحسن، تفسیر صافی، تهران، ۱۳۴۴ ق.

- همو، «فهرس العلوم»، به کوشش علی موسوی بهبهانی، آرام‌نامه، به کوشش مهدی محقّق، تهران، ۱۳۶۱ش، صص ۱۸۱ - ۱۸۷.

- قابوس بن وشمگیر، عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر، قابوس‌نامه، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۸۲ش.

- قاضی صاعد اندلسی، التعریف بطبقات الامم، به کوشش غلامرضا جمشیدنژاد اوّل، تهران، ۱۳۷۶ش.

ـ قربانی، ابوالقاسم، زندگی‌نامهٔ ریاضیدانان دورهٔ اسلامی، تهران، ۱۳۶۵ش.
ـ قفطی، جمال‌الدّین علی، تاریخ الحکماء، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م.
ـ همو، همان، ترجمهٔ فارسی از سدهٔ یازدهم هجری، به کوشش بهین دارایی، تهران، ۱۳۷۱ش.
ـ کاشانی، بابا افضل، مصنّفات، به کوشش مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، تهران، ۱۳۶۶ش.
ـ کاشانی، ملّا فتح‌اللّه، تفسیر منهج الصادقین، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۴۴ق.
ـ کراجکی، ابوالفتح، کنز الفوائد، قم، ۱۴۱۰ق.
ـ کرامتی، یونس، «ابوالفتح اصفهانی»، دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، زیرنظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۶، تهران، ۱۳۷۳ش، صص ۹۴ ـ ۹۵.
ـ کروس، پول، «التراجم الأرسططالیة المنسوبة الی ابن المقفّع»، التّراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیّة، الّف بینها و ترجمها عن الألمانیّة و الأیطالیّة عبدالرحمن بدوی، بیروت، ۱۹۸۰م، صص ۱۰۱ ـ ۱۲۰.
ـ کروست، آنتون ـ هرمان، «زندگی ارسطو در آثار تذکره‌نویسان سریانی و عرب»، ترجمهٔ اسماعیل سعادت، معارف، سال دوّم، شمارهٔ ۳، تهران، آذر ـ اسفند ۱۳۶۴ش، صص ۱۹ ـ ۴۳.
ـ کریمی زنجانی اصل، محمّد، اشراق هند و ایرانی در نخستین سده‌های اسلامی، تهران، ۱۳۸۲ش.
ـ همو، «دارالحدیث و ...»، دایرة‌المعارف تشیع، زیر نظر احمد صدر حاج سیّد جوادی و ...، ج ۷، تهران، ۱۳۷۸ش، صص ۳۸۴ ـ ۳۹۳.
ـ همو، «دارالحکمة»، دایرة‌المعارف تشیع، ج ۷، پیشین، صص ۳۹۶ ـ ۳۹۷.
ـ همو، «دارالعلم و ...»، دایرة‌المعارف تشیع، ج ۷، پیشین، صص ۳۹۹ ـ ۴۱۰.
ـ همو، «دارالکتب و ...»، دایرة‌المعارف تشیع، ج ۷، پیشین، صص ۴۱۳ ـ ۴۱۵.
ـ همو، «دارالعلم‌های شیعی و نوزایی فرهنگی در جهان اسلام»، گنجینهٔ شهاب، به کوشش سیّد محمود مرعشی نجفی، دفتر سوّم، قم، ۱۳۸۱ش، صص ۶۶۷ ـ ۶۹۰.
ـ همو، سهروردی، حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی، تهران، ۱۳۸۲ش.
ـ کمپانیونی، آلبرت ناپلئون، «حکیم ابوحاتم مظفر اسفزاری»، مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیّات تهران، سال پنجم، شمارهٔ ۱ و ۲، مهر و دی ماه ۱۳۳۶ش، صص ۱۶۶ ـ ۲۳۰.
ـ گردیزی، عبدالحی، تاریخ گردیزی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش.

ـ گرگانی، فخرالدّین اسعد، ویس و رامین، به کوشش محمّد روشن، تهران، ۱۳۷۷ش.
ـ لاهیجی، بهاءالدّین محمّد، تفسیر اللاهیجی، به کوشش محمد ابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۴۰ش.
ـ لوکری، ابوالعباس، بیان الحق بضمان الصدق (المنطق، ۱ ـ المدخل)، به کوشش ابراهیم دیباجی، تهران ۱۳۶۴ش.
ـ مافروخی، مفضل، محاسن اصفهان، به کوشش جلال‌الدّین طهرانی، تهران، ۱۳۱۲ش.
ـ همو، همان، ترجمهٔ حسین بن محمّد آوی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۸ش.
ـ ماوردی، ابوالحسن علی بن محمّد، ادب الدنیا و الدّین، به کوشش مصطفی سقّا، ترجمهٔ عبدالعلی صاحبی، مشهد، ۱۳۷۲ش.
ـ مایرهوف، ماکس، «من الإسکندریة الی بغداد»، التّراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیّة، پیشین، صص ۳۷ ـ ۱۰۰.
ـ متقی هندی، کنز الاعمال، بیروت، بی‌تا.
ـ مجتبایی، فتح‌اللّه، «آشنایی مسلمانان با منطق ارسطویی»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۴۳ ـ ۴۴، ۱۳۶۶ ـ ۱۳۶۷ش، صص ۱۹ ـ ۳۹.
ـ همو، «سهروردی و ایران باستان»، پژوهشنامهٔ متین، سال چهارم، شمارهٔ چهاردهم، تهران، بهار ۱۳۸۱ش.
ـ مجلسی، محمّد باقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق.
ـ مجمل التواریخ و القصص (تألیف سال ۵۲۰ هجری)، به کوشش ملک الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۸ش.
ـ محمّدی ملایری، محمّد، تاریخ فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، جلد دوّم: دل ایرانشهر، تهران، ۱۳۷۵ش.
ـ مسعودی، ابوالحسن، التنبیه و الاشراف، به کوشش م. دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م.
ـ همو، همان، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۶۵ش.
ـ همو، مروج الذهب و معادن الجوهر، به کوشش باربیه دومنار و پاوه دکورتل، افست تهران، ۱۹۷۰م.
ـ همو، همان، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۷۸ش.
ـ مسکویه، ابوعلی، تجارب الامم، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ج ۵، ۱۳۷۷ش.

ـ همو، همان، ترجمهٔ علی نقی منزوی، تهران، ۱۳۷۶ش.
ـ همو، «ترتیب السعادات و منازل العلوم»، با مقدّمه و تصحیح ابوالقاسم امامی، گنجینهٔ بهارستان، (حکمت، دفتر اوّل)، به کوشش علی اوجبی، تهران، ۱۳۷۹ش، صص ۹۷ ـ ۱۲۷.
ـ مقدسی، محمّد بن احمد، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، به کوشش م. دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م.
ـ همو، همان، ترجمهٔ علی نقی منزوی، تهران، ۱۳۶۱ش.
ـ ملّاصدرا، صدرالدّین محمّد شیرازی، رسائل ملاصدرا، تهران، ۱۳۰۷ق.
ـ مناوی، محمّد عبدالرؤوف، فیض القدیر شرح الجامع الصغیر، به کوشش احمد عبدالسّلام، بیروت، ۱۴۱۵ق.
ـ منشی یزدی، ناصرالدّین، درّة الاخبار و لمعة الانوار (ترجمهٔ فارسی تتمة صوان الحکمة ابوالحسن بیهقی با برخی اضافات)، به کوشش سیّد محمّد مشکوة، ضمیمهٔ سال پنجم مجلّهٔ مهر، تهران، آذر ۱۳۱۸ش.
ـ میبدی، ابوالفضل رشیدالدّین، کشف الاسرار و عدّة الابرار، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۷۶ش.
ـ میرداماد، تقویم الایمان، به کوشش علی اوجبی، تهران، ۱۳۷۶ش.
ـ مینوی، مجتبی، «یادداشت دربارهٔ چند نسخه خطی»، مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران، سال پنجم، شمارهٔ ۱ و ۲، مهر و دی‌ماه ۱۳۳۶ش، صص ۴۹ ـ ۵۳.
ـ میهنی، محمّد بن منوّر، اسرار التوحید، به کوشش محمّدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۷۶ش.
ـ ناصرخسرو قبادیانی، دیوان اشعار، به کوشش مجتبی مینوی و مهدی محقّق، تهران، ۱۳۷۸ش.
ـ همو، سفرنامه، به کوشش محمّد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۶ش.
ـ نخجوانی، هندوشاه، تجارب السلف، به کوشش عبّاس اقبال، تهران، ۱۳۴۴ش.
ـ نسائی، ابوخیثمة، کتاب العلم، به کوشش محمّد ناصرالدّین البانی، بیروت، ۱۴۰۳ق.
ـ نسائی، ابی‌عبدالرحمن احمد، السنن الکبری، به کوشش عبدالغفار سلیمان بنداری و سیّد کسروی حسن، بیروت، ۱۴۱۱ق.
ـ نصر، سیّدحسین، علم و تمدّن در اسلام، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۵۹ش.

ـ همو، نظر متفکّران اسلامی دربارهٔ طبیعت، تهران، ۱۳۵۹ش.

ـ همو، «هرمس و نوشته‌های هرمسی در جهان اسلامی»، معارف اسلامی در جهان معاصر، تهران، ۱۳۷۱ش، صص ۵۹ـ ۹۴.

ـ نظامی عروضی، احمد بن عمر، چهار مقاله، به کوشش محمّد قزوینی و محمّد معین، تهران، ۱۳۸۱ش.

ـ نهج البلاغة، ترجمهٔ نبی‌الدّین اولیائی، تهران، بی‌تا.

ـ وطواط، رشیدالدّین، مطلوب کلّ طالب، به کوشش میرجلال‌الدّین محدّث ارموی، تهران، ۱۳۸۲ق.

ـ همایی، جلال‌الدّین، غزّالی‌نامه، تهران، ۱۳۴۲ش.

ـ یاقوت حموی، معجم البلدان، بیروت، ۱۹۷۹م.

ـ یواقیت العلوم و درای النجوم، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۴۵ش.

- Said Amir Arjomand, "Abd Allāh Ibn al-Muqaffa and the Abbasid Revolution", *Iranian Studies*, vol.27, 1994, pp.9-36.

- A. E. Affifi, "The Influence of Hermetic Literature on Moslem Tought", *BSOAS*, vol. XIII, 1951, pp.840-855.

- Hanry Corbin, *Avicenne et le Récit visionnaire*, Téhéran - Paris, 1954.

- Idem, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris, 1960.

- Idem, "Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran", *Eranos - Jahrbuch*", vol. XVII, Zurich, 1950, pp.121-187.

- Farhad Daftary, "Ḥasan-i Ṣābbaḥ and the origins of the Nazārī Ismāʿīlī movement", *Mediaeval Ismāʿīlī History and Thought*, ed. by F. Daftary, Cambridge, 1996, pp.181-204.

- Idem, *The Ismāʿīlīs: their history and doctrines*, Cambridge, 1995.

- P. Charles-Dominique, "Le Systèm ethique d'Ibn al-Muqaffaʿ d'après ses deux épîtres dites al-Saghīr' et al-Kabīr'", *Arabica*, Tome.XII, 1965, pp.45-66.

- I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, 1957,
- Joseph van Ess, "Some Fragments of the Muʻāraḍat al-Qur'ān attributed to Ibn al-Muqaffaʻ", *Studia Arabica et Islamica: Festschrift for Iḥsān ʻAbbās on his Sixtieth Birthday*, ed. Wadād al-Qāḍī, Beirut, 1981, pp.151-163.
- D. Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation* (A Study of the Graeco - Arabic Gnomologia), New Haven, 1975.
- Idem, "Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Bagdâd", *Der Islam*, 1983, Band. 60, pp.231-267.
- C. Hein, *Definition und Einleitung der Philosophie von Spätantiken Einleitungs Literatur zu arabischen Enzyklopädie*, Frankfurt & New York, 1985.
- Carole Hillenbrand, "The power struggel between the Saljuqs and the Ismāʻīlīs of Alamūt, 487-518/1094-1124: The Saljuq perspectire", *Mediaeval Ismāʻīlī History and Thought*, ed. by Farhad Daftary, op.cit, pp.205-220.
- J. Derek Latham, "Ibn al-Muqaffaʻ and Early ʻAbbasid Prose", *The Cambridge History of Arabic Literature: ʻAbbasid Belles-Lettres*, ed. Julia Ashtiani et al., Cambridge, 1990, pp.48-77.
- I. R. Netton, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of Bretheren of Purity*, London, 1982.
- S. Pines, "Ahmad Miskawayh and Paul the Persian", *Iranshinasi*, vol. II, no.2, Tehran, Summer 1971, pp.121-129.
- M. Plessner, *Der Oikonomikos des Neupythagoreens 'Bryson' und sein Einflo auf die islamische Wissenschaft,* Heidelberg, 1928.
- H. Ritter, "Ein arabischen Handbuch der handelwissenschaften", *Der Islam*, Band 17, 1917, ss.1-91.
- E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1962.

- Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: Concept of Knowledge in Islam*, Leiden, 1970.
- J. Rypka, "Poets and Prose Writers: of the Late Saljuq and Mongol Periods", *The Cambridge History of Iran*, vol.5 (The Saljuq and Mongol Periods), ed. by J. A. Boyle, Cambridge, 1968, pp.550-625.
- Shaul Shaked, "From Iran to Islam: Notes on Some Themes in Transmission 1. 'Religion and Sovereignty are Twins' in Ibn al-Muqaffa's Theory of Government, 2.The Four Sages", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, IV, 1984, pp.31-67.
- S. M. Stern, "The Early Ismā'īlī Missionaries in North-West Persia and Khurāsān and Transoxania", *BSOAS*, vol. XXIII, 1960, pp.56-90.
- Dominique Sourdel, "La Biographie d'Ibn al-Muqaffa' d'après les sources anciennes", *Arabica*, Tome.I, 1954, pp.307-323.
- R. Walzer, "On the Legacy of the Classics in the Islamic World", *Greek into Arabic*, Cambridge, 1962.
- Paul Walker, *Early Philosphical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī*, Cambridge, 1993.
- Idem, "Platonisms in Islamic Philosophy", *Studia Islamica*, vol.79, 1994, pp.5-25.
- H. A. Wolfson, "The Classification of Sciences in Mediaeval Philosophy", *Studies in the History and Religion*, eds by I. Twersky & G. H. Williams, vol.1, Cambridge, 1973.

فهرست‌ها

۱. فهرست آیات

۲. فهرست روایات و امثال

۳. فهرست نام‌های اشخاص

۴. فهرست کتاب‌ها

* در فهرست‌های چهارگانه، صرفاً موارد مورد بحث در متن و پی‌نوشت‌های توصیفی آمده است و در صورتی که پی‌نوشتی صرفاً دربردارندهٔ اطلاعات کتابشناختی بوده، از اطلاعات آن در این فهرست‌ها یادی نشده است.

فهرست آیات*

ـ صُمٌّ بُکم عُمی / سورهٔ بقره (۲)، آیات ۱۸ و ۱۷۱ .... ۹۵
ـ ملّة ابیکم ابراهیم حنیفا / سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۱۳۵ .... ۱۱۰
ـ یخرجهم من الظلمات الی النور / سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۲۵۷؛ سورهٔ مائده (۵)، آیهٔ ۱۶ .... ۹۷
ـ یقولون بافواهم ما لیس فی قلوبهم / سورهٔ آل عمران (۳)، آیهٔ ۱۶۷ .... ۱۰۳
ـ هل یستوی الاعمی و البصیر / سورهٔ انعام (۶)، آیهٔ ۵۰؛ سورهٔ رعد (۱۳)، آیهٔ ۱۶ .... ۹۷
ـ واتل علیهم نباء الذی اتیناه آیاتنا فانسلخ منها / سورهٔ اعراف (۷)، آیهٔ ۱۷۵ .... ۱۰۴
ـ اولئک کالانعام بل هم اضل / سورهٔ اعراف (۷)، آیهٔ ۱۷۹ .... ۹۲
ـ لهم قلوب لا یفقهون / سورهٔ اعراف (۷)، آیهٔ ۱۷۹ .... ۹۱
ـ إنّما المُشرِکونَ نَجَسٌ / سورهٔ توبه (۹)، آیهٔ ۲۸ .... ۹۹
ـ و نزعنا ما فی صدورهم من غلّ إخوانا علی سرر متقابلین / سورهٔ حج (۱۵)، آیهٔ ۴۷ .... ۱۲۴
ـ لتعلموا عدد السنین و الحساب / سورهٔ اسراء (۱۷)، آیهٔ ۱۲؛ سورهٔ یس (۳۶)، آیهٔ ۵ .... ۱۰۸
ـ قل الروح من امر ربی / سورهٔ اسراء (۱۷)، آیهٔ ۸۵ .... ۱۳۰
ـ لن نؤثرک علیٰ ما جاءنا من البیّنات و الذی فطرنا فاقض ما انت قاض انّما تقضی هذه الحیوة الدنیا / سورهٔ طه (۲۰)، آیهٔ ۷۲ .... ۱۱۰
ـ ربّ لم حشرتنی أعمیٰ و قد کنتُ بصیراً / سورهٔ طه (۲۰)، آیهٔ ۱۲۵ .... ۱۰۱
ـ فتبارک اللّهُ أحسن الخالقین / سورهٔ مؤمنون (۲۳)، آیهٔ ۱۵ .... ۹۰

* به ترتیب سوره‌ها و آیات.

ـ سُبحانَ الَّذی جَعَلَ فی السّماء بروجاً / سورهٔ فرقان (۲۵)، آيهٔ ۶۱ .... ۸۹
ـ إلّا من أتی اللّه بقلب سليم / سورهٔ شعراء (۲۶)، آيهٔ ۸۹ .... ۱۲۴
ـ الشعراء يتّبعهم الغاوون / سورهٔ شعراء (۲۶)، آيهٔ ۲۲۷ .... ۱۱۳
ـ و ان الدّار الآخرة لهی الحيوان لو كانوا يعلمون / سورهٔ عنكبوت (۲۹)، آيهٔ ۶۴ ... ۱۱۷
ـ انظر إلیٰ آثار رحمة اللّه كيف يحيی الأرض بعد موتها / سورهٔ روم (۳۰)، آيهٔ ۵۰ .. ۹۰
ـ إنا عرضنا الأمانة علی السموات و الارض فابين ان يحملها و اشفقن منها، و حملها الانسان / سورهٔ احزاب (۳۳)، آيهٔ ۷۲ .... ۱۳۰
ـ انما يخشی اللّه من عباده العلماء / سورهٔ فاطر (۳۵)، آيهٔ ۲۸ .... ۱۰۴
ـ و القمر قدرناه منازل حتّی عاد كالعرجون القديم / سورهٔ يس (۳۶)، آيهٔ ۳۹ ...... ۱۰۸
ـ هل يستوی الذين يعلمون و الذين لا يعلمون / سورهٔ زمر (۳۹)، آيهٔ ۹ .... ۹۷
ـ اَفمن شرح اللّه صدره للاسلام فهو علی نور من ربه / سورهٔ زمر (۳۹)، آيهٔ ۲۲ .... ۹۸
ـ سيماهم فی وجوههم من اثر السجود / سورهٔ فتح (۴۸)، آيهٔ ۲۹ .... ۱۰۰
ـ أفلم ينظروا إلی السّماء فوقهم كيف بنيناها و زيّنّاها و ما لها من فروج / سورهٔ ق (۵۰)، آيهٔ ۶ .... ۹۰
ـ فكشفنا عنک غطاءک فبصرک اليوم حديد / سورهٔ ق (۵۰)، آيهٔ ۲۲ .... ۱۲۰
ـ و فی أنفسكم أفلا تبصرون / سورهٔ ذاريات (۵۱)، آيهٔ ۲۱ .... ۹۰
ـ يطوف عليهم ولدان مخلدون / سورهٔ واقعه (۵۶)، آيهٔ ۱۷ .... ۱۱۷
ـ فأما إن كان من المقربين* فروح و ريحان و جنّة نعيم / سورهٔ واقعه (۵۶)، آيات ۸۸ و ۸۹ .... ۱۲۸
ـ و أمّا إن كان من أصحاب اليمين* فسلام لک من أصحاب اليمين / سورهٔ واقعه (۵۶)، آيات ۹۰ و ۹۱ .... ۱۲۸
ـ فنزل من حميم* و تصلية جحيم / سورهٔ واقعه (۵۶)، آيات ۹۳ و ۹۴ .... ۱۲۹
ـ لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند اللّه أن تقولوا ما لا تفعلون / سورهٔ صف (۶۱)، آيات ۲ و ۳ .... ۱۰۳
ـ كلّا بل ران علیٰ قلوبهم / سورهٔ مطففين (۸۳)، آيهٔ ۱۴ .... ۹۷
ـ يوم تبلی السرائر / سورهٔ طارق (۸۶)، آيهٔ ۹ .... ۱۰۱
ـ و للآخرة خير لک من الأولی / سورهٔ ضحی (۹۳)، آيهٔ ۴ .... ۱۳۴

فهرست روایات و امثال

حدیث نبوی

ـ اخاف علیٰ امتی بعدی ثلاثاً حیف الأئمة و ایمان بالنجوم و تکذیب بالقدر...... ۱۰۸
ـ از علم‌ها علمی است مکنون، جز اهل معرفت حقّ آن را ندانند. و چون از آن سخن گویند، ایشان را منکر نگردند مگر اهل اغترار........................ ۱۱۹
ـ أعوذ بک من علم لا ینفع و قلب لا یخشع.......................... ۱۰۴
ـ التقوی هاهنا....................................... ۱۰۳
ـ الدّین و الملک توأمان.................................... ۱۱۴
ـ العلم علمان، علم الابدان و علم الادیان........ ۱۳، ۱۲۹ و ۱۳۷ (به نقل از شافعی)
ـ لا یدخل الملائکة بیتاً فیه کلبٌ................................ ۱۰۰
ـ لیس الاعمیٰ من یعمی بصره انما الأعمیٰ من تعمیٰ بصیرته.......... ۹۶
ـ یموت المرء علی ما عاش علیه و یحشر علی ما مات علیه............ ۱۰۱

حدیث علی (ع)

ـ العلم علمان: علم لا یسع الناس، الا النظر فیه و هو صبغة الاسلام، و علم یسع الناس، ترک النظر فیه، و هو قدرة اللّه عزّ و جّل.......................... ۱۳
ـ العلم علمان: مطبوع و مسموع، و لا ینفع المسموع اذا لم یکن المطبوع ۱۴
ـ العلوم اربعة: الفقه للادیان، و الطب للابدان، و النحو للسان، و النجوم لمعرفة الازمان.. ۱۴

ـ لو کشف الغطآء، ما ازددت یقینا ۱۱۷
ـ الناس نیام فإذا ماتوا انتبهوا........ ۹۷

امثال و حکم

ـ إنّ احسن الشعر أکذبه ۱۱۳
ـ الانعام لقاح، و الشکر نتاج / سخن انوشیروان ۱۴۱
ـ الدّین أسّ و السلطان حارس........ ۱۱۵
ـ زین الرجال بالادب و العلی، و زین النساء بالذهب و الحلی / سخن وزیر مأمون . ۱۳۹
ـ الشرف بالهمم العالیة لا بالرمم البالیة / امثال........ ۹۴
ـ الشکر یبقیٰ، و النعمة تفنیٰ / سخن ارسطو........ ۱۴۱
ـ العلم أکثر من أن یحصی، فخذوا من کل شیء أحسنه........ ۱۳۹
ـ قلوبُ العارفین باللّه منابرُ الملائکة و قلوبُ المتاذّذین فی الشهوات منابرُ الشّیاطین / سخن سقراط........ ۱۰۰
ـ الکتاب وعاءُ ملیء علماً و ظرفٌ حشیَ ظرفاً، و إناءٌ شُحِنَ مزاحاً وجداً، إن شئت بکیت من مواعِظهِ، و ان شیت ضحکت من نوادِرِهِ........ ۱۴۰
ـ لا رادّ لقضائه و لا معقّب لحکمه........ ۱۱۲
ـ مثل کسانی که به زبان علم گویند و به دل خراب باشند، چون آب خانه‌ای است که بیرونش به گچ سپید کرده باشند و از اندرون نجاست باشد، و چون گور ظالمان است که بیرون به زینت و عطر آراسته باشند و از درون پر مار و کژدم و انواع عذاب باشد / سخن عیسی (ع) ۱۰۴
ـ المعاصی الکفر، کما أنّ الحُمّیٰ رائدُ الموت ۹۷
ـ من اذنب ذنباً، نکت فی قلبه نکتة سوداء کلّما زاد، زادت........ ۹۷
ـ نعم المحدث الدفتر ۱۳۸

فهرست نام‌های اشخاص

آلپ ارسلان (امیر سلجوقی) ۶۳
آمدی، سیف‌الدّین ۱۳۸
آوی، حسین بن محمّد ۶۳

ائمهٔ اطهار(ع) ۷، ۸، ۱۳
ابراهیم (ع) ۱۰۹، ۱۱۰
ابرقلس ← پروکلس
ابقراطس ← بقراط
ابن اثیر، عزالدّین علی ۷۰
ابن بطلان ۷۶، ۸۴
ابن بهریز ۴۱، ۴۲
ابن حزم، علیّ بن احمد ۱۹، ۲۰
ابن حنبل، احمد ۴۹
ابن رسته، احمد بن عمر ۵۵
ابن زیله، ابومنصور ۶۰، ۶۱
ابن سینا ۳۲، ۳۳، ۴۳، ۵۷، ۵۹، ۶۰، ۶۶، ۶۷، ۷۱
ابن طباطبا ۱۳۹
ابن عبدالبر ۱۹، ۳۳
ابن عبری ۵۷، ۵۸
ابن عطاش، احمد بن عبدالملک ۶۲، ۶۵
ابن عطاش، عبدالملک ۶۵
ابن فریغون، شعیا ۴۱
ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد ۶۶
ابن مقفّع ۳۵، ۳۷، ۳۹، ۴۱، ۴۳، ۴۵، ۴۷، ۵۹
ابن مندویه ۵۶
ابن ندیم ۳۹
ابوالشیخ اصفهانی ۴۹
ابومعشر بلخی ۵۱، ۵۴
ابونعیم اصفهانی ۴۹
ابی‌مطهر معدانی، عبداللّه بن شاکر ۷۰
اخوان الصفا ۱۹، ۴۱
ادریس (ع) ۱۱۱
ارّجانی، ناصح‌الدّین احمد ۷۱
ارسطو ۳۱ ـ ۳۳، ۳۵، ۳۹ ـ ۴۵، ۵۷ ـ ۵۹، ۷۷، ۹۳، ۱۴۱
اسفزاری، ابوحاتم مظفر ۶۲، ۶۹
اسنوی، عبدالرحیم ۷۱
اصفهانی، ابوالفتح ۶۱
اصفهانی، جمال‌الدّین ۷۳
اصفهانی، حمزه ۵۱
اصفهانی، ابوالحسن علی بن حاج اسماعیل ۷۴، ۷۵، ۸۴، ۸۵، ۱۳۷
اصفهانی، عمادالدّین ۷۲
اصفهانی، کمال‌الدّین ۷۳

اغلس ۴۴
افکاری، فریبا ۳
امام رضا(ع) ۸۴
امرؤ القیس ۱۱۳
أمونیوس هرمیاس ۳۸، ۳۹
انوشیروان ساسانی ۵۷، ۵۸، ۷۷، ۱۴۱

بردیصان ۶۷
برزویهٔ طبیب ۵۸
بروسن نوفیثاغوری ۴۳
بطلمیوس غریب ۴۳، ۴۴
بقراط ۸۴
بکار، عثمان ۶
بلخی، ابوبکر عمر بن محمود ۷۱
بلعم بن باعورا ۱۰۴
بنی‌موسی ۶۱
بومشتارک ۵۷
بیرونی، ابوریحان ۴۹
بیهقی، ظهیرالدّین علی ۶۱، ۶۲

پتولمایوس خنوس ← بطلمیوس غریب
پروکلس ۳۸
پرویز (شاه ساسانی) ۱۰۲
پلسنر، مارتین ۴۳
پولُس فارسی ۵۷ - ۵۹
پینس، شلومو ۵۸

تیمی، ابوالقاسم ۸۶

ثعالبی، ابومنصور ۸۵

جرفادقانی، ناصح بن ظفر ۷۲
جیلی، مجدالدّین ۶۶

حارثه ۱۱۸
حسن صبّاح ۶۵
حسنی رازی، سیّد مرتضی بن داعی ۴۹
الحموموس ← أمونیوس
الحمونیوس ← أمونیوس

خاقانی شروانی، بدیل بن علی ۷۳
خانی، محمود ۳
خجندی، ابوبکر محمّد بن ثابت ۶۴
خواجه عمید (حاکم اصفهان در عهد طغرل) ۶۳، ۶۹
خورشید احمد ۶۷
خیام، عمر ۶۱، ۶۹

دانش پژوه، محمّدتقی ۷۵، ۸۳
دفتری، فرهاد ۶۵
دو فوشه‌کور، شارل - هانری ۷۵

رازی، ابوحاتم ۵۰
رازی، فخرالدّین ۲۴
راغب اصفهانی ۲۵، ۸۵
رامهرمزی، حسن بن عبدالرحمن ۱۳۸
رسول اسلام (ص) ← محمّد (ص)
رواقی، علی ۸۶
روزنتال، فرانتس ۶، ۷
ریتر، هلموت ۴۳

زبیدی، سیّد مرتضی ۱۳۸

ساوی، عمر بن سهلان ۶۶
سجستانی، ابویعقوب ۷۷
سرگیوس رأس‌العینی ۵۸
سقراط ۷۷، ۱۰۰
سلماسی، ابوعلی حسن ۱۹، ۳۷، ۶۹، ۷۴ - ۸۱، ۸۳ - ۸۵، ۱۰۵، ۱۱۹
سمعانی، عبدالکریم ۱۳۸
سنایی، مجدود بن آدم ۷۷، ۱۰۲، ۱۲۱
سِورِوس سِبُخت ۵۷
سهروردی، شهاب‌الدّین عمرو ۷۹
سهروردی، شهاب‌الدّین یحیی ۶۶، ۶۷، ۶۹، ۷۰
سیوطی، جلال‌الدّین ۸۶

شافعی، محمّد بن ادریس ۷۷، ۹۸، ۱۲۹، ۱۳۶
شامانیان، طاهره ۳
شبلی ۱۲۰
شونیزی، عامر بن احمد ۵۶
شهرزوری، شمس‌الدّین محمّد ۶۷
شیخو، لویس ۴۳
شیرازی، قطب‌الدّین محمود ۷۹
شیروانی، محمّد امین ۲۶

صاحب بن عبّاد ۵۶، ۵۷

طاش کبری‌زاده ۲۳
طبری، ابوالحسن احمدبن محمّد ترنجی ۷۵
طغرل (امیر سلجوقی) ۶۳، ۶۹
طوسی، خواجه نظام‌الملک ۶۴، ۷۲، ۷۳
طوسی، نصیرالدّین ۲۲، ۴۳، ۷۹
طهمورث (شاه اساطیری ایران) ۵۳، ۵۴

عامری، ابوالحسن ۲۲
علی (ع) ۱۳، ۱۴، ۳۴، ۷۶، ۹۷، ۱۱۷
عیسی (ع) ۱۰۴

غزالی، ابوحامد ۱۹، ۳۰، ۷۲، ۷۷، ۷۹، ۱۰۵، ۱۱۹، ۱۲۵

فارابی، ابونصر ۲۲، ۲۳، ۵۹، ۷۷
فارسی، ظهیرالدّین ۶۶، ۶۷
فاریابی، ظهیرالدّین ۷۳
فرفوریوس صوری ۳۴، ۳۹

قباد (شاه ساسانی) ۱۰۲
قفطی، جمال‌الدّین علی ۷۲

کربن، هانری ۶۰، ۶۶
کیکاوس بن اسکندر ۸۴

گرگانی، فخرالدّین اسعد ۶۹
گوتاس، دیمیتری ۵۸
گیلانشاه ۸۴

لاند، جی. پی ۵۸
لوکری، ابوالعباس ۶۲

مافروخی، مفضل ۷۲
مأمون (خلیفهٔ عبّاسی) ۸۴، ۱۴۰
متنبّی، ابوالطیّب ۷۷، ۹۵، ۱۳۸

مجتبایی، فتح‌اللّه ۵۹، ۶۷
محقّق، مهدی ۴
محمّد (ص) رسول اسلام ۷، ۸، ۱۳، ۳۴،
۸۵، ۹۰، ۹۳، ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۱،
۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰،
۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۹
محمّد سلجوقی ۶۱
مدرس رضوی، محمّدتقی ۷۰
مرتضویان، علی ۳
مردوایج (امیر زیاری) ۵۰
مرزبان، عبدالرحیم بن علی ۵۶
مسکویه، ابوعلی ۴۳، ۵۷ ـ ۵۹، ۸۵
مظفر بن احمد حکیم ۶۹
معاویه (خلیفهٔ اموی) ۴۹
معموری بیهقی، محمّد بن احمد ۶۱، ۶۲
مقدّسی، محمّد بن احمد ۴۹، ۵۶
ملکشاه (امیر سلجوقی) ۶۱ ـ ۶۳، ۶۹،
۷۲، ۷۳
مناوی، محمّد عبدالرئوف ۹۵
منظورالاجداد، محمّدحسین ۳
موسی (ع) ۱۱۰
میرداماد ۲۵
مینوی، مجتبی ۸۳

نادرزاد، بزرگ ۳
ناصرخسرو ۶۰، ۶۳
نحوی، ابراهیم بن حمید ۱۳۸
نصر، سیّدحسین ۶، ۷، ۶۶
نعمان بن منذر ۱۱۳

واسطی، میمون بن نجیب ۶۲
ورواینی، سعدالدّین ۷۳
ورکانی، حسن بن محمّد ۷۲
وزیر مأمون ۱۳۹

هارون‌الرشید (خلیفهٔ عبّاسی) ۸۴

یوسفی، غلامحسین ۷۶

فهرست کتاب‌ها

آثار علوی ۷۰

احسن التقاسیم ۴۹، ۵۶
احیاء علوم‌الدّین ۷۷، ۱۰۵، ۱۱۹، ۱۲۵
اخبار ارسطاطالیس و وفاته و مراتب کتبه ۴۴
اختلاف الزیجه ۵۱
اخلاق ناصری ۲۲
اخلاق نیکوماخوس ۴۲
الفاظ الکلیة الخمسة ۳۹
انجیل توماس ۶۷
اویکونومیکوس ← تدبیر منزل
ایساغوجی ۳۴

باری ارمنیاس ← العباره
بستان القلوب ۶۶، ۶۷
البصائر النصیریة ۶۶

تاج العروس ۱۳۸
تبصرة العوام ۴۹
تدبیر منزل ۴۳
ترتیب السعادات ۵۸
ترجمهٔ تاریخ یمینی ۷۲
تقویم الایمان ۲۵
تقویم الصحة ۷۶، ۷۹، ۸۴

جامع بیان العلم و فضله ۳۳
جامع العلوم ۲۴
جاویدان خرد ۵۸
جوامع العلوم ۴۱

حدود المنطق ۴۱
حیّ بن یقظان ۵۹
داستان مروارید ۶۷
دینکرت ۵۸

الذریعة الی مکارم الشریعة ۲۵
ذکر اخبار اصبهان ۴۹

رسائل اخوان الصفا ۴۱
الرسالة الذهبیة ۷۶، ۷۹، ۸۴
رسالة الطیر ۵۹، ۶۶
رسالة فی السیاسة الخاصّة و العامّة ۷۵، ۸۴
رسالة فی القضاء و القدر ۵۹

سرگذشت‌نامهٔ ارسطو ۴۴
سیاست ۴۲ ـ ۴۴
سیاستنامه ۷۲، ۷۳

شاهنامه ۱۱۲
شرح ایساغوجی ۳۷، ۳۸
شرح رسالهٔ حیّ بن یقظان ۶۰
شرح العبارة ۳۸
شرح المقولات ۳۸

الشرفیة فی تقاسیم العلوم الیـقینیة ۳، ۱۹، ۳۳، ۶۹، ۷۳، ۷۶، ۷۷، ۷۹ ـ ۸۱، ۸۳ ـ ۸۷
شفاء (ابن‌سینا) ۶۱
شفاء المتألّم ۲۲

طبقات المحدثین باصبهان ۴۹

العبارة ۳۹، ۵۷
علم پیروزمند ۶، ۷
عیون ۸۵

غرر آمدی ۱۳۸

فرهنگ فارسی معین ۵۱
فوائد خاقانیه ۲۶

قابوس‌نامه ۷۵، ۸۳، ۸۴، ۱۱۹
قرآن کریم ۸، ۲۴، ۳۱، ۵۷، ۸۶، ۹۲، ۹۵، ۱۰۷ ـ ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۲۴
قصة الغربة الغربیة ۶۶، ۶۷
قیاس ۳۹

الکامل فی التاریخ ۷۰
کتابچهٔ دانش بازرگانی عرب ۴۳
کلیله و دمنه ۵۸
کیمیای سعادت ۷۲

متافیزیک ارسطو ۳۵
مجمع الآداب و معجم الالقاب ۶۶
مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق ۶۶
محاسن اصفهانی ۶۳، ۷۲
محاضرات ۸۵
مختصر فی الامثال و الاشعار ۷۶، ۸۵
مرزبان‌نامه ۷۳
المشرق ۴۳
المعالجات البقراطیة ۷۵، ۸۵
المقولات ۳۹
مقامات حمیدی ۷۱
منطق ارسطو ۵۸
المنطق (ابن‌مقفّع) ۳۵، ۳۷، ۳۹ ـ ۴۳، ۴۵، ۵۹

ندیم الفرید ۸۵

ویس و رامین ۶۹

هیاکل النّور ۶۷

یواقیت العلوم ۲۴

ᶜArabī were allowed to have their effect when Iran had definitely turned Shīᶜī, and this in the very capital of the new nation, Iṣfahān.

The names of Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā will be frequently heard during this Colloquium side by side with those of Ibn Bājja, Ibn Ṭufayl and Averroes. It is hoped that this unusual, simultaneous approach to two quite different "schools" of Islamic philosophy will cast some new light on what this philosophy is all about.

Hermann Landolt

"representative of God" *(khalīfat Allāh)* on earth to be directly inspired by God. It is not very difficult to see, then, what might have led to his execution in 587/1191 in Ayyūbid Aleppo, at the age of 36 solar years. All the more remarkable is the fact that the *ishrāqī* "leaven" kneaded into Avicennism by the young Shaykh continued to be active in further developments in the Muslim East, and it has to be added that this East was now, i.e., after great changes occurring in the Muslim world in connection with the Mongol invasions, beginning to assume a more distinctly Iranian identity of its own. Other great names should certainly be mentioned in this context, too, such as Khwāja Naṣīruddīn-i Ṭūsī, whose defense of Avicenna and new interpretation of Shīʿism may to a certain extent have been influenced by Suhrawardī's *ishrāq*. Moreover, there is a spiritual dimension not to be overlooked in the process: the emigration of the great Spanish-Arab mystic Ibn 'Arabī to the Orient, and the reception of his thought by Shīʿī thinkers such as Ṭūsī's contemporary, ʿAlī b. Sulaymān al-Baḥrānī, and later on Sayyid Ḥaydar-i Āmulī or Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsāʾī. Of course this is not to deny the impact of Ibn ʿArabī on Sunnī Sufism, nor is it to imply that Iranian Shīʿism did not have its own strict opponents of anything remotely philosophical. It remains nevertheless a significant fact that the spiritual catalysts of both Suhrawardī and Ibn

in the Arab world until very recently, and that the credit for a continued existence of philosophy in the East must go primarily to Suhrawardī, who followed quite a different path.

Although Suhrawardī remained in many respects an Avicennian *malgré lui*, his project was to overcome the Peripatetic tradition, not by going back to the "true" Aristotle like Averroes, but by bringing new life to the "eternal wisdom" of Plato and the ancient Sages of the *Orient*, which is clearly one of the symbolic meanings given to the term *ishrāq* by Suhrawardī himself. As for the direct meaning of the term, "illumination," it refers, of course, to his doctrine of "light": an ontology based on the dynamic power of "light" rather than the abstract concept of "existence," and a corresponding epistemology or gnoseology by which he sought to replace the Peripatetic method of abstract knowledge through a direct "knowledge by presence" (*ᶜilm huduṛī*). But Suhrawardī was not only a theorectical thinker. His ishrāq was *événement de l'âme*, as Henry Corbin puts it; and it was at least by implication highly political as well since he spoke quite openly and provocatively about the oppressive times in which the "powers of darkness" have taken over, in contrast to the "luminous" times of a distant mythical past governed by pious *Iranian* kings, and pointed to the necessity for the *true*

Averroes in his answer to Ghazālī, the *Tahāfut al-tahāfut,* actually disagree with him on these points. He rather tried to save philosophy by arguing that Ghazālī had been a victim of Avicenna's misunderstandings of Aristotle in the first place, and that the study of the true demonstrative method was not only permissible, but in fact a legal obligation incumbent upon those qualified to interpret Scripture rationally. He evidently did not believe that the wisdom (*ḥikma*) of philosophy could possibly contradict the wisdom of religion, although his clear distinction between the demonstrative method and other, less perfect methods suitable for the masses, may well have something to do with the famous doctrine of the "double truth" that went under his name in the Latin Middle Ages.

More research will be needed to show whether Averroes also had any significant influence on further philosophical developments in the Muslim East, where he was, in any case, not unknown, just as, conversely, the *ishrāqī* philosophy of Suhrawardī was by no means unknown in 14th century Granada. Quite generally speaking, one should never underestimate the mobility of scholars and ideas in the Muslim world, given the religious duty of "migrating" in "search of knowledge" (*talab al-ʿilm*) and the social importance of commerce. It remains however true that the messages of Averroes and Ibn Ṭufayl were not really heard

important references to the so-called *Theology of Aristotle*, that is, the extracts from Plotinus' *Enneads* that had already been circulated under the name of Aristotle; and it is certainly not without significance for our purpose to note that this Neoplatonized Aristotle was to have a lasting influence in the Muslim East, including in particular Avicenna and the later school of Iṣfahān. If, for Mullā Ṣadrā, Aristotle was still the greatest of all philosophers whom he placed even above Avicenna, and indeed "among the perfect Friends of God" *(min al-awliyā' al-kāmilīn),* this was precisely because he regarded him, too, as the author of the *Theology*. In stark contrast to this, the *Great Commentator* of Aristotle in the Muslim West, Averroes, spent much of his philosophical and scholarly effort on purifying Aristotle precisely from that Neoplatonic admixture, for which he blamed mainly Avicenna.

One important reason for Averroes to be so critical of Avicenna was undoubtedly the serious blow the philosophical establishment in Islam had received at the hands of Ghazālī in his *Tahāfut al-falāsifa*. This was not an ordinary refutation of philosophy on merely theological grounds, but an attempt to demonstrate that the established doctrines of the *falāsifa* were neither compatible with the main tenets of Islam as commonly understood, nor irrefutably certain and coherent in themselves. Nor did

question of whether or not concepts could be "translated" at all, or adapted from one linguistic and cultural milieu to another. While Fārābī, the real founder of Islamic Peripateticism, strongly argued that logic as taught by the Greeks was universal logic, regardless of the language that happened to be used, the question was decided in the opposite sense in a famous debate held in Baghdād in 326/932. In another well-known debate, held a little earlier in Ray between the Ismāʿīlī theologian Abū Ḥātim al-Rāzī and the sceptic Platonist and physician Abū Bakr al-Rāzī (the Rhazes of the Latins), the issue at stake was rather one concerning the authority of traditions: while the Ismāʿīlī theologian challenged the authority of the philosophical tradition, the philosopher paid back in kind by daring to question the unity of the prophetic messages, and was eventually punished for such impertinence by being ranked among the arch-heretics. Perhaps for similar reasons, Fārābī himself (or possibly an unknown fellow philosopher writing under his name, as has recently been argued) felt compelled to prove, in the *Jamʿ bayn ra'yay al-ḥakīmayn,* that the doctrines of the great philosophers, Plato and Aristotle, were not really contradictory if properly understood, although he had otherwise rather emphasized their difference.

Unlike most of Fārābī's work's, the *Jamʿ* contains

took the life-time *engagement* and scholarly work of that most unusual among "Western Orientalists," Henry Corbin, to change the degree of awareness in the West considerably. As a result, it is not an infrequent experience in Paris bookshops nowadays to be encouraged to "read Sohravardi as one reads Kant", for example.

In Iran, on the other hand, intellectuals have been calling for some time now for an increased awareness of the foundations of modern and even post-modern thought as developed in the West.

Of course the process of reception and creative adaptation referred to above has never been going on without raising serious questions and problems. To be sure, a significant attempt to bridge the gap between Athens and Jerusalem through philosophical interpretation of Scripture had already been made at the very beginning of the Christian era by the Jewish philosopher Philo of Alexandria, and polytheistic Neoplatonism of late Antiquity had already been transformed by oriental Christianity into a form acceptable to monotheists before the coming of Islam. But tensions and contradictions between revealed religion and human reason, or between their respective representatives in various settings, would of course subsist and manifest themselves in numerous ways. In the classical Islamic world, one issue debated from early on was the very modern

is well-known, the highlights of this reception process were two translation movements: the translations from Greek and Syriac into Arabic, done mainly by oriental Christians sponsored in the 8th and early 9th centuries by the ʻAbbāsid caliphs of Baghdād, and, some four centuries later, the translations from Arabic into Hebrew and Latin, which were facilitated by the then still relatively easy coexistence of Muslims, Jews and Christians in Spain, and were in their turn to influence the coming about of the European Renaissance.

What was not so well-known until quite recently is that philosophy received a new impulse at the time not only in the West, but also in the East, and eventually found its way there to a kind of Renaissance, too, namely, what has been called the "Shīᶜite Renaissance" of Ṣafawid Iran. While the classics of "Arabic philosophy," as it used to be known, Al-Fārābī, Avicenna (Ibn Sīnā) and, above all, Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, were certainly familiar names to students of philosophy in general, the same could not be said about Suhrawardī, Averroes' Eastern contemporary, let alone Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā, the pillars of the "school of Iṣfahān" in the first half of the 17th century. In fact, after some pioneering efforts by Max Horten and a few others who questioned the habitual way of presenting the history of philosophy in the first half of the past century, it

Gottes ist der Orient!
Gottes ist der Okzident!
Nord - und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände

The above verses from Goethe's celebrated *Divan*, which are in fact a free rendering of the Qur'anic Verse 2:115 (109) by the German poet, may well serve as a reminder of universal values at a time when, despite the phenomenon called "globalization," East and West and North and South threaten to drive further apart than ever. In such a situation it is of particular importance that the common heritage of Orient and Occident be brought to mind again. At the same time, the differentiating factors that have contributed since Antiquity to the shaping of an "Eastern" and a "Western" consciousness will have to be thought about in some depth, especially when a true dialogue of civilizations is called for.

Surely the most important elements of the common heritage of Orient and Occident are monotheism on one hand, and the philosophical tradition on the other, that is to say, the systematic way of doing philosophy that was inherited from the Greeks by Jews, Christians and Muslims, and creatively adapted by them to their respective needs. As

15. Al-Baghdâdî, Sa'd b. Mansûr (Ibn-i Kammûna), ***Tanqîh al-Abhath li al-Milal al-Thalath*** (***Pure arguments on three religions***), edited with an introduction and notes by M. Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2004.

16. 'Abd al-Razzâq Kâshânî, ***Sharh-i Fusûs al-Hikam*** (***Commentary on Ibn al- 'Arabî's Fusûs al-Hikam***), edited with an introduction and notes by Majîd Hadîzada. Tehran: SACWD, 2004.

Fusûs al-Hikma with al-Shanbgazânî's commentary and Mir Dâmâd's notes, edited by Ali Owjabî. Tehran: SACWD, 2003.

8. Mutahhar-i Hillî, Hassan b. Yûsuf. ***Risâla Sa'dîyya***, translated into Persian by Sultân Hossein Istarâbâdî, edited by Ali Owjabî. Tehran: SACWD, 2003.

9. Nûrbakhsh, Baha' al-Dawla. ***Hadîyyat al-khair (A gift of goodness): a mystical commentary on the Prophet's tradition and sayings***, edited with an introduction by S. Mohammad Imâdî Hâ'irî. Tehran: SACWD, 2003.

10. Aṣṣār Tehrani, Sayyid Muhammad Kāzim. ***Selected problems of metaphysics***, edited by Manouchehr Sadoughî Sohâ. Tehran: SACWD, 2003.

11. Tamîmî Sabzavârî, Alî b. Muhammad. ***Zakhîrat al-Âkhira (Provisions for the hereafter) with a number of old shî'î prayers***, edited with an introduction by S. Mohammad Imâdî Hâ'irî. Tehran: SACWD, 2003.

12. Al-Isfarâyinî al-Nîshâbûrî, Fakhr al-dîn. ***Sharh Kitâb al-Najât (Commentary on the Metaphysics of Ibn Sînâ's Kitâb al-Najât)***, edited with an introduction by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2004.

13. Mûsavî Shahristânî, M. B***Durr-i Thamîn (Precious pearl: Persian translation of Hilli's Kashf al-Yaqîn)***, edited by Alî Owjabi. Tehran: SACWD, 2004.

14. Hasan Salmâsî, Abu Ali. ***Al-Risâla al-Sharafiyya (Treatise on the Classification of Science)***, edited with an introduction by H. Nûrânî Nedjâd and M. Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2004.

Publications

of the

International Colloquium on

Cordoba and Isfahan

1. Alawî Amilî, Muhammad Ashraf. ***Ilâqat al-Tajrîd*** (***Persian commentary on Tajrîd al-I'tiqâd***) v.1, edited with introduction and notes by Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries (SACWD), 2002.

2. Alawî Amilî, Muhammad Ashraf. ***Ilâqat al-Tajrîd*** (***Persian commentary on Tajrîd al-I'tiqâd***) v.2, edited with introduction and notes by Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2002.

3. Sabzavârî, Hâjj Mullâ Hâdî. ***Al-Râh al-Qarâh***, edited with introduction and notes by Majîd Hâdizâda. Tehran: SACWD, 2002.

4. Kâshânî, Muhammad b. Muhammad Zamân. ***Mir'ât al-Azmân*** (***Mirror of times***), edited with introduction and notes by Mehdî Dehbâshî. Tehran: SACWD, 2002.

5. 'Uzlati Khalkhâlî, Adham. ***Rasâ'il-i Fârsî Adham-i Khalkhâlî. v.1: fourteen treatises in Persian on creeds, ethics and mysticism,*** edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2003.

6. Al-Husaynî, Mîr Muhammad Bâqir. ***Musannafât-i Mir-i Dâmâd. v.1***: ***treatises, letters and ijâzas***, edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2003.

7. Al-Fârâbi, Abu Nasr Muhammad b. Muhammad b.Tûrkhân.

Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries

International Center for Dialogue among Civilizations

University of Tehran

Publications
of the

International Colloquium on Cordoba and Isfahan

Two Schools of Islamic Philosophy

Isfahan 27-29 April 2002

(14)

under the supervision of
Mehdi Mohaghegh

Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries
Institute of Islamic Studies Tehran - McGill Universities

Tehran 2004

Al-Risâla al-Sharafîyya

Treaties on the Classification of Science

by

Abû Alî Hasan Salmâsî

(7th Century A.H.)

Edited with introduction by

H. Nûrânî Nedjâd

and

M. Karîmî Zanjânî Asl

Tehran 2004

Al-Risâla al-Sharafîyya

Treaties on the Classification of Science

by

Abû Alî Hasan Salmâsî

(7th Century A.H.)

Edited with introduction by

H. Nûrânî Nedjâd

and

M. Karîmî Zanjânî Asl

Tehran 2004